

DES THÉORIES

DE L'ENTENDEMENT HUMAIN

DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

EMMANUEL CHAUVET

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,
AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PARIS
AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE
RUE DES GRÈS, 7.

1855

DES THÉORIES

DE

L'ENTENDEMENT HUMAIN

DANS L'ANTIQUITÉ

PARIS. — IMPRIMERIE D'E. DUVERGER,
RUE DES GRÈS, 11.

DES THÉORIES

DE L'ENTENDEMENT HUMAIN

DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

EMMANUEL CHAUVET

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,
AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE.

PARIS

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE

RUE DES GRÈS, 7.

—

1855

La Science de l'homme est la science première, fondamentale, le principe et la règle de toutes les autres;

L'Histoire des recherches antérieures, en quelque sujet que ce soit, est la préparation essentielle, nécessaire, à des recherches nouvelles:

Voilà deux vérités générales que notre Siècle a, non pas trouvées, mais renouvelées avec éclat, et qui, partout propagées, acceptées, appliquées, forment en quelque manière l'Esprit philosophique dont, grands et petits, nous sommes tous animés, plus ou moins. Elles ont particulièrement inspiré ces études.

J'ai voulu étudier l'Homme, parce qu'il est le commencement du savoir, comme Dieu est le commencement de l'être; parce qu'il est à la fois l'abrégé et la merveille de l'univers; parce que lui, c'est moi, *Homo sum; nihil humani a me alienum puto;* parce que ma destinée est écrite dans ma nature; parce que je n'ai pas la tête assez bien faite pour dormir commodément sur l'oreiller de Montaigne.

J'ai voulu l'étudier d'abord dans les Systèmes des philosophes, parce que la science, psychologie ou autre, est une œuvre collective, et que, dans l'ignorance de ce qui a été fait, il est impossible de savoir ce qui reste à faire; parce que bien des erreurs ont été commises, qu'il ne faut

plus commettre; bien des vérités trouvées, qu'il ne faut plus chercher; parce que, enfin, « à practiquer ces grandes âmes » du passé, outre qu'on recueille leur héritage, on devient inévitablement et plus habile et meilleur.

Mais il fallait mesurer la tâche à mes forces. Or, l'Intelligence est à l'âme à peu près ce que l'âme est au corps. De plus, une méthode sévère la recommande d'abord à l'attention de l'observateur (1). J'ai donc limité mes études à l'Intelligence. D'autre part, les temps historiques se divisent en deux époques profondément distinctes, l'Antiquité et l'ère chrétienne. J'ai limité mes recherches à l'Antiquité.

Une Histoire des théories sur l'Entendement humain, depuis Thalès et Pythagore (2) jusqu'aux derniers représentants de l'esprit païen, telle est la carrière, encore bien vaste, que j'ai eu la présomption de vouloir parcourir (3).

Plusieurs avant moi ont tenté la même entreprise avec des mérites divers, mais incontestables. Je n'ai pas espéré faire mieux; j'ai cru devoir faire autrement.

(1) V. Cousin, *Cours d'Histoire de la philosophie morale au XVIII*e. *siècle*, Introduction, 1820, 2e. leçon, p. 32-39.

(2) V. Cousin, *Nouveaux fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie ancienne*, I, *Du vrai commencement de l'histoire de la philosophie.*

(3) J'avais d'abord songé à conduire cette histoire jusqu'à la fin du XVIIIe. siècle, et rassemblé tous les matériaux nécessaires. J'ai reconnu que la moitié de ce travail était encore un fardeau trop lourd pour mes épaules.

Dans son *Nouvel essai sur l'origine des idées* (1), l'abbé Rosmini-Serbati passe en revue les théories des plus grands philosophes anciens et modernes; mais c'est pour les comparer à son propre système; c'est pour prouver que, étant à égale distance des théories qui pèchent par défaut et de celles qui pèchent par excès, ce système est précisément le dernier mot de la science. L'histoire ainsi faite n'est plus l'histoire.

Dans son *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines, dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion*, M. Tiberghien expose bien moins l'histoire d'une question philosophique que celle de la philosophie tout entière; et, s'il suit l'ordre chronologique, s'il ne laisse paraître son système que sur le second plan, encore le laisse-t-il beaucoup paraître. Il est trop loin des textes, qu'il n'a peut-être pas lus; et, faute de détails, la filiation des doctrines et les progrès de la science sont marqués d'une manière trop vague et trop générale.

Les *Lettres philosophiques sur les vicissitudes de la philosophie, relativement à l'origine et au fondement des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu'à Kant*, de Pascal Galuppi (2), entre toutes leurs qualités, ont au

(1) Traduit de l'italien par l'abbé C.-M. André.

(2) Traduites par L. Peisse. — Pour compléter la bibliographie de mon sujet, je citerai encore les deux ouvrages suivants, dont je ne connais que les titres :

Th.-Aug. Suabedissen, *Résultat des Recherches philosophiques sur*

moins un défaut : elles nous laissent ignorer les origines de systèmes dont toutes les racines sont dans le sol fécond de la Grèce.

Je me suis proposé d'écrire, en commençant par le commencement, l'histoire désintéressée de la science de l'entendement humain exclusivement. Point de vues systématiques, et nul regard aux sciences voisines. L'histoire pour l'histoire (1) : tel est l'esprit de ces études ; — l'intelligence humaine et rien que l'intelligence humaine : tel en est l'objet.

L'histoire de la philosophie ou de l'une quelconque de ses branches, n'est pas une suite sans ordre de doctrines nées du hasard. La main divine est là, comme partout. Les écoles, les systèmes s'engendrent en se succédant, se perfectionnent en se modifiant. Ainsi va la science, ainsi va toute chose, de transformation en transformation, de progrès en progrès. « *Nulla res consummata est, dum incipit, et in quibus etiam multum actum erit, omnis ætas quod agat inveniet.* » Prendre la science de l'esprit humain au berceau, et la suivre dans sa lente mais incessante évolution ; constater chaque changement et noter chaque

la nature de la connaissance humaine, depuis Platon jusqu'à Kant. (Marburg, 1808.)

Guill. Gotthilf Salzmann, *Commentatio in qua historia doctrinæ de fontibus et ortu cognitionis humanæ ita conscripta est, ut illorum potissimum ratio habita sit quæ Plato, Aristoteles, Cartesius, Lockius, Leibnitzius et Kantius de his fontibus probare studuerunt.* (Gœtting, 1821.)

(1) Ou : pour la philosophie, mais sans idées préconçues.

progrès ; montrer toujours les semences du présent dans le passé, et ses fruits dans l'avenir, tel est l'idéal que j'ai constamment eu devant les yeux, avec l'ambition d'en approcher le plus possible.

La première loi d'une histoire ainsi conçue est une exactitude scrupuleuse dans l'exposition des théories, un respect constant de la forme comme du fond. Si vous ajoutez aux systèmes qui précèdent, ou si vous retranchez à ceux qui suivent, ou si vous modifiez en quelque manière les uns ou les autres, vous ôtez le progrès, vous précipitez ou vous ralentissez la marche de la science, vous vous jetez hors de la vérité historique. Traduire tous les textes susceptibles d'être traduits ; éclaircir, en les développant, ceux qui sont trop concis pour ne pas être obscurs ; abréger, en les résumant, ceux qui sont trop longs pour pouvoir être reproduits *in extenso;* mais, dans les deux derniers cas, avec une attention religieuse à n'altérer ni l'esprit ni la lettre : telle est la méthode dont je ne me suis pas un seul instant départi.

Les systèmes, comparés entre eux, sont à la fois divers et semblables. Sans méconnaître les analogies, il faut prendre garde de les exagérer, et ainsi de tout confondre. J'ai singulièrement insisté sur les différences, à mon sens trop négligées ; j'ai suivi le conseil de Platon, le maître de mes maîtres : « Quiconque veut marcher sûrement doit se défier des ressemblances, car ce sont des endroits glissants. »

Dans ma conviction, la méthode alexandrine n'a pas cessé de régner dans l'histoire de la philosophie. On a

toujours mis tout dans tout, les Temps modernes dans l'Antiquité, les dernières Écoles de la Grèce dans les premières. J'ai donc quelquefois quitté les chemins battus, non par amour d'une originalité de mauvais aloi, mais malgré moi, en tremblant, dominé par l'invincible ascendant de la vérité, ou de ce que j'ai cru la vérité.

Que si, par crainte d'un excès, j'étais tombé dans un autre; si, fuyant Carybde, je m'étais brisé contre Scylla, je me consolerais du naufrage, dans l'espoir qu'un plus heureux, averti par ces erreurs contraires, saurait enfin trouver ce difficile milieu, qui est le vrai dans l'ordre scientifique, comme il est le bien dans l'ordre moral.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE I[er].

ÉCOLE IONIENNE.

THALÈS, HIPPON; — ANAXIMÈNE, DIOGÈNE D'APOLLONIE; — HIPPASE DE MÉTAPONT, HÉRACLITE; — HERMOTIME DE CLAZOMÈNE, ANAXAGORE.

Il serait impossible de suivre pas à pas, dans ses variations et ses progrès, la science de l'entendement humain, si l'on ne s'attachait d'abord à retracer les premières ébauches par lesquelles s'ouvre l'histoire de la philosophie grecque. D'un intérêt contestable, à ne les considérer qu'en eux-mêmes, ces antiques systèmes ont une manifeste importance, dès qu'on y voit le premier anneau de la chaîne qui se déroule de siècle en siècle, d'école en école. Si informes ou si superficiels qu'on les suppose, ils n'en sont pas moins le point de départ, la condition, la clé de tous ceux qui suivent, même les plus subtils ou les plus profonds. Il faut donc les exposer. Mais cette tâche a d'extrêmes difficultés.

Periculosæ plenum opus aleæ !

Je ne parlerais pas de la disette et de l'imperfection

des documents, si ce n'était pour faire une remarque. Quelques-uns des philosophes de la période anté-socratique n'ont rien écrit; les ouvrages des autres n'ont pas survécu à l'antiquité. Il n'en reste, à l'heure qu'il est, qu'un très-petit nombre de fragments, épars çà et là, peu étendus, souvent obscurs, toujours insuffisants. Nous sommes réduits à chercher la pensée de ces premiers Amis de la sagesse dans les analyses et les critiques des écrivains postérieurs. Or, qu'on s'en souvienne, dans les doctrines de ces philosophes, ou physiciens, ou mathématiciens, ou dialecticiens, la théorie de l'homme n'est qu'un détail; à plus forte raison celle de l'âme, à plus forte raison celle de l'intelligence. Elles ont donc été à peine effleurées, si non complètement négligées par les historiens, biographes, commentateurs, etc., qui nous ont transmis une esquisse telle quelle de cette obscure époque. En telle sorte que, si nous savons peu de choses des doctrines générales des premiers philosophes sur le monde, nous ne savons presque rien de leurs doctrines particulières sur l'entendement humain.

Ce serait cependant une très-grave erreur de croire que les prédécesseurs de Socrate n'aient jamais fait de l'homme l'objet de méditations sérieuses. Sans doute, c'est à l'univers que s'adressait leur ambitieuse pensée, et le but de leurs recherches n'était pas moins que la découverte du Premier Principe des choses. Mais ce Principe établi, et le tout expliqué, ils s'efforçaient encore de se rendre compte des parties. Or, dans cette étude des êtres particuliers, ils ne pouvaient négliger le premier de tous, ni s'oublier eux-mêmes. L'homme a donc sa place dans tous leurs systèmes. Il l'a même quelquefois fort grande. Dans les listes des ouvrages qu'on leur attribue, il n'est pas rare d'en trouver qui traitent de l'âme, ou même de l'intelligence, ou même des sens. En sorte que, si les théories

des anciens sur la faculté de connaître se bornent pour nous à quelques aperçus plus ou moins vagues, et la plupart du temps sans liaison apparente, cela vient, non de ce qu'ils ont peu cherché ou peu trouvé, mais de ce que nous avons beaucoup perdu.

Il est vrai qu'on pourrait en quelque manière combler cette regrettable lacune, et, suivant le fil de l'analogie, commenter les systèmes qui ont précédé la révolution socratique par ceux qui l'ont suivie. Je sais tout ce qu'a de séduisant pour un esprit facile à satisfaire cette méthode d'une application aussi simple que féconde; mais je la crois grosse de périls. Expliquer ainsi les systèmes, c'est les dénaturer. On ne voit pas, ce qui est pourtant évident, qu'en procédant de la sorte, on transporte nécessairement à une époque l'œuvre d'une autre époque, et que, avec l'intention de tout éclaircir, on prend le chemin de tout brouiller. Comment, après cela, suivre la marche graduelle, mais lente et presque insensible, par laquelle l'esprit humain, parti de conceptions obscures et incomplètes, s'avance incessamment vers la lumière et le grand jour de la vérité? Comment constater, dans la succession des théories, le progrès qui en est la loi et qui en rend l'étude si intéressante? Ou plutôt, après avoir commencé par l'effacer, comment ne pas finir par le méconnaître?

Cette interprétation des systèmes primitifs, soit sur le monde, soit sur l'âme, soit sur l'intelligence, par de plus récents, n'est pas le seul écueil à éviter; le plus dangereux est en nous-mêmes. Nés à une époque où certaines sciences touchent à la perfection, où toutes sont sur la voie de la vérité, nous avons contracté des habitudes scientifiques, adopté des idées et jusqu'à des préjugés qui, se plaçant entre nous et les plus vieilles doctrines comme un prisme, en altèrent le caractère originel. En vain, par un effort qui suppose une puissance sur soi-même peu

commune, imposerions-nous silence un moment à nos croyances et à nos opinions, il ne dépend pas de nous de n'avoir pas vécu au milieu du XIXe. siècle et de n'avoir pas l'esprit façonné jusqu'en son essence par la civilisation moderne. Deux choses, dont le concours m'effraie, me frappent avec une égale évidence : c'est que cet obstacle est à peu près invincible, c'est qu'il le faut vaincre, ou renoncer à l'étude de la philosophie ancienne, surtout à son berceau. Étudier une époque avec les manières de voir d'une autre, c'est chercher par une méthode absurde un résultat impossible. Nos histoires de la philosophie sont remplies d'erreurs qui n'ont pas d'autre source. Il n'y a qu'une méthode raisonnable pour connaître l'Antiquité, c'est de l'aborder avec un esprit antique; et qu'une solide préparation à ce difficile travail, c'est d'avoir longtemps vécu dans un commerce familier avec les Anciens.

Dépouiller l'homme du XIXe. siècle, pour revêtir celui de l'an 600 avant J.-C.; par une métamorphose facile à concevoir, mais non à opérer, de moderne et français, se faire ancien et grec; fermer les yeux, faire taire son esprit, pour ne voir que par les yeux et ne penser que par l'esprit de Thalès et de Pythagore, de Xénophane et de Démocrite; enfin n'être plus soi-même, mais un autre: dans cet état, et sans rien emprunter aux systèmes ultérieurs, reconstruire, par l'étude approfondie et comparée des documents, les théories des premiers Sages ou Amis de la sagesse sur l'intelligence de l'homme : voilà le problème presque insoluble qu'il faut cependant résoudre. Sans me flatter d'y réussir, j'ose croire en avoir du moins bien posé les données essentielles.

Rien de si difficile que de s'orienter dans l'École ionienne. Les incertitudes d'une chronologie variable suivant les auteurs, l'incohérence des détails biographiques, de

grossières confusions de noms et de personnes, des contradictions manifestes, palpables, tout concourt à en faire une sorte de labyrinthe où l'esprit le plus pénétrant s'égare et se perd, sans pouvoir trouver un fil qui le dirige. Un seul point est irrévocablement fixé : elle commence à Thalès : Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, dit Aristote (1). Tout le reste flotte dans le vague, matière inépuisable de discussions qui, ne pouvant avoir de résultat, n'ont pas d'intérêt.

C'est même une question de savoir si cette École est une école, c'est-à-dire si les philosophes qui la composent procèdent les uns des autres. Degérando (2) l'admet sans le prouver, conformément à l'usage traditionnel. Ritter (3), au contraire, nie formellement toute filiation directe entre ces esprits, trop divers pour n'être pas indépendants; et j'inclinerais moi-même à cette opinion, s'il ne me paraissait plus sage de n'incliner à aucune.

Toutefois, on trouve dans Aristote (4) un certain nombre de rapprochements entre Thalès et Hippon, Anaximène et Diogène d'Apollonie, Hippase de Métapont et Héraclite, Hermotime de Clazomène et Anaxagore, dont on ne peut ne pas tenir compte, parce que, outre l'imposante autorité de ce vaste et profond génie, ils sont fondés sur la nature même des doctrines, sans être en désaccord avec la chronologie la moins invraisemblable. Cet ordre est le seul que nous essaierons de mettre dans un sujet qui, en-dehors des conjectures, n'en comporte pas d'autre.

(1) *Métaph.*, I, 3.
(2) *Hist. de la phil.*, I, p. 334.
(3) *Hist. de la phil. anc.*, I, III, 2.
(4) *Métaph.*, I, 3.

I.

Comme il est le premier, Thalès est aussi le moins connu des Ioniens. Il distinguait, dans tout être, un corps et une âme (1), et définissait celle-ci par la puissance de mouvoir (2), de mouvoir sans cesse (3), de se mouvoir soi-même (4). Il est au moins douteux qu'il ait tourné ses réflexions du côté de l'intelligence. Diogène Laërce (5) lui fait dire que le Νόος parcourt l'univers avec une extrême rapidité. Mais il ne faut pas avoir une grande expérience de la langue philosophique de cette époque pour savoir que ce mot, encore très-vague, se prête avec une rare souplesse à tous les sens qu'on y veut donner. Dans Homère, qui l'emploie souvent, il signifie tour à tour l'esprit, la passion, les sens, la vue, toutes les facultés et tous les états de l'âme. Pour en déterminer la valeur dans la phrase précitée, il faut le rapporter au système général de Thalès : on verra que le Νόος n'est et ne peut être que l'élément humide, en tant que doué de la puissance motrice. Cette conjecture cesse d'en être une, quand on la rapproche de cette proposition de Stobée : « Une puissance divine, capable de le mouvoir, parcourt l'élément humide (6). » Il est de toute évidence que le Νόος de Diogène et la Δύναμις θεία κινητικὴ de Stobée ne sont que le même Principe diversement nommé.

Rien n'autorise à penser que Hippon ait étendu ses

(1) Arist., *De anim.*, I, II, 22.
(2) *Ibid.*
(3) Plutarq. *De plac.*, IV, 2
(4) Stobée, *Ecl. phys.*, c. XI, p. 93.
(5) *Vies des Philosophes*, l. I, 35.
(6) *Ecl. phys.*, c. I, p. 54.

recherches au-delà du cercle étroit où Thalès s'était renfermé. On sait seulement qu'il faisait consister la substance de l'âme dans l'élément humide, ce qui ne pouvait être une innovation, et qu'il combattait ceux qui voulaient voir l'âme dans le sang (1), théorie fort ancienne, dont nous retrouverons des traces dans le cours de ces études, et que Critias (2) défendait encore à deux siècles de là. Après Thalès, après Hippon, l'intelligence, divine ou humaine, est encore un sujet inexploré.

II.

L'honneur d'y jeter les premiers regards était réservé à Anaximène, ou plutôt à Diogène d'Apollonie.

Il est vraisemblable qu'Anaximène épuisa son génie et ses forces à creuser les fondements, ou, si l'on veut, à établir les généralités du système nouveau dont il est l'inventeur. Au contraire, Diogène paraît s'être moins occupé des principes que des applications. Aussi, le premier se borne-t-il à nous apprendre que notre âme est de l'air, et que, placée dans le corps, elle y commande (3); tandis que le second distingue dans l'âme, à côté de la puissance de mouvoir, celle de penser (4), et prend sérieusement à tâche de nous la faire connaître. C'est là, dans l'ordre des temps, la première théorie sur l'intelligence humaine: à ce titre, elle mérite également l'attention de l'historien et le respect du savant.

« L'âme est de l'air. L'air est à la fois le principe des

(1) Arist., *De anim.*, I, II, 26.
(2) *Ibid.*, 27.
(3) Plut., *De plac.*, I, 3.
(4) Arist., *De anim.*, I, II, 23.

corps, et le plus subtil d'entre eux. De là vient que l'âme a la double puissance de connaître et de mouvoir.

« En tant que formée du corps le plus subtil, elle meut.

« En tant que principe, elle connaît (1). »

Ce résumé d'Aristote est d'une admirable exactitude. Mais, trop concis pour être très-clair, il demande à être développé.

L'Air, principe de la vie universelle, comme il l'est de celle de l'homme et des animaux, qui ne vivent que parce qu'ils respirent (2), est en outre doué d'intelligence (3). En effet, comment rendre compte par un principe aveugle d'un monde où l'ordre le plus admirable éclate partout, en traits tellement visibles qu'ils frappent encore les yeux les moins clairvoyants? « Comment, sans une pensée régulatrice, toutes choses auraient-elles leur mesure, l'hiver et l'été, la nuit et le jour, la pluie et les vents, et en général tous les météores (4)? » L'air est donc intelligent, et tout ce qu'il meut, il le connaît.

Or, c'est cet air animé et intelligent qui, respiré par l'homme, lui donne et son âme et son intelligence (5). Et même, si le siége de l'âme, si le centre de la pensée est dans le cœur, il n'en faut pas chercher d'autre raison : le cœur n'est-il pas le principal organe de la respiration (6)?

Veut-on savoir comment s'exerce l'intelligence? La puissance en vertu de laquelle nous connaissons réside essentiellement dans le cœur, mais elle rayonne en quelque manière vers tous les points de la circonférence

(1) Arist. de anim., t. II, p. 23.
(2) Simplic., *Phys.*, fol. 32, B.
(3) *Ibid.*, fol. 33, A. — Saint Aug., *De civ.*, D., VIII, 2.
(4) Simplic. *Phys.*, fol. 32, B.
(5) *Ibid.*
(6) Plut., *De plac.*, IV, 5.

du corps, grâce à l'air qui, suivant le trajet du sang dans les veines, la porte partout avec lui (1). Par là s'expliquent les perceptions des sens, disséminées dans les organes. Par exemple, nous percevons le son, quand l'air qui se trouve dans le cerveau vient à être touché et remué par la voix (2).

Toutes les questions auxquelles l'intelligence peut donner lieu se résolvent avec la même facilité. Pourquoi les animaux qui sont, comme l'homme, en participation avec l'air, n'en reçoivent-ils pas une égale aptitude à connaître? Pourquoi les hommes eux-mêmes, dans des conditions identiques, diffèrent-ils si remarquablement, ceux-ci voisins de la bête par leur stupidité, ceux-là semblables aux dieux par leur génie?

C'est que l'air, qui est le fond de toute âme et de toute pensée, est loin d'être partout et toujours semblable à soi-même (3). Il renferme un élément d'une extrême diversité, savoir : la chaleur (4). Selon que cette chaleur est plus ou moins grande, l'air est plus ou moins sec, plus ou moins pur, plus ou moins subtil. Or, l'air étant de différentes espèces (5), quoi d'étonnant qu'il y ait plusieurs espèces d'intelligences (6)?

Ainsi, les animaux, aussi bien que l'homme, participent à l'air, et conséquemment à la faculté de connaître; mais l'air qui les pénètre étant épais et humide, ils ne pensent pas, ils ne s'instruisent pas; ils ressemblent à des insensés (7).

(1) Simplic., *Phys.*, fol. 33, A.
(2) Plut., *De plac.*, IV, 16.
(3) Simplic., *Phys.*, f. 33, A.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*
(7) Plut., *De plac.*, V, 20.

Au contraire, l'air dont est formée l'âme de l'homme est très-chaud, quoiqu'il le soit moins que celui qui entoure le soleil : de là vient la grande aptitude intellectuelle de notre espèce. Mais cette chaleur a des degrés en nombre infini, et ce sont ces différences, si insensibles qu'elles soient dans certains cas, qui en mettent entre tous les individus (1).

1°. C'est en participant à l'air intelligent que l'homme devient lui-même intelligent; 2°. les organes des sens doivent la faculté de percevoir à la diffusion de l'air, répandu avec le sang dans tout le corps; 3°. les différences d'homme à animal, et d'homme à homme, ont leur raison et leur mesure dans la température de l'air, laquelle est essentiellement variable : la doctrine de Diogène sur l'intelligence humaine, son origine, sa nature, ses degrés, est tout entière condensée dans ces trois propositions. Elles font manifestement ressortir l'unité de vues qui en est le plus frappant caractère.

Si l'on a pris la peine de se rendre attentif à ce qui précède, on a dû comprendre que, pour Diogène, l'intelligence est tout d'une pièce. Elle ne se compose que d'une seule faculté, laquelle reçoit différents noms des organes par lesquels elle s'exerce. C'est, en effet, toujours le même air capable de connaître qui, présent dans tout le corps, connaît par tous les organes. La Νόησις n'est que la perception. Cela est exprimé implicitement dans la théorie, et explicitement dans cette phrase de Simplicius (2) : « C'est par la vertu du même principe que tous les animaux *voient*, *entendent* et obtiennent toutes les autres connaissances, καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει. »

(1) Simplic., *Phys.*, f. 33, A.

(2) *Ibid.*, 1, 1.

III.

Héraclite a peut-être eu des devanciers, par exemple, Hippase de Métapont, cité immédiatement avant lui par Aristote (1); sans nul doute, il a eu des disciples (2). La grandeur de son génie a fait oublier les uns et les autres. Quoique les anciens l'aient surnommé l'*Obscur*, il n'est pas impossible, avec un peu de patience, et beaucoup d'attention, de voir clair dans sa pensée.

Le Feu, plus subtil que l'eau, que l'air, le plus incorporel, le plus *fluide* des éléments : voilà le principe nouveau introduit par Héraclite (3). Éternellement existant, puisqu'il ne passe pas (4), éternellement mû, puisqu'il *devient* sans cesse dans un flux sans fin de modifications fugitives, il est à la fois l'invariable fond de l'existence, et la source intarissable de la vie (5). Une étincelle de ce feu universel et divin : voilà l'âme de l'homme (6).

Le feu divin ayant pour attribut essentiel la raison ou l'intelligence (7), il semble que, par une conséquence rigoureuse, l'âme humaine, qui en procède, doive être aussi, et au même titre, intelligente et raisonnable. Il n'en est rien. L'homme, en tant qu'homme, est incapable de connaître. Cette pensée se retrouve partout dans les documents placés sous mes yeux : « l'homme ne connaît pas; cette faculté n'appartient qu'au principe divin (8). »

(1) *Metaph.*, I, 3.
(2) Plat., *Cratyle*. Procl. *com. Parm.*, l. IV, p. 11.
(3) Diog. Laërc., IX; Stob., *Ecl.*, II, p. 916.
(4) Clem. Alex., *Pæd.*, II, 10, p. 196.
(5) Stob., *Ecl.*, II, p. 916.
(6) Plut., *De Is. et Os.*, p. 76.
(7) Stob., *Ecl.*, I, p. 500, serm. III; Orig. *c. Cels.*, VI, p. 196.
(8) Orig. *c. Cels.*, VI, p. 698.

« L'homme n'est pas un être raisonnable ; il n'y a d'intelligent que le principe qui enveloppe tout (1), » etc. Il faut d'abord éclaircir ce mystère.

Étant le plus subtil des éléments, le feu occupe la région du monde la plus élevée. Mais, dans l'infinie série de ses modifications, son essence devient de moins en moins pure, son mouvement de moins en moins rapide ; chacune de ses métamorphoses est une déchéance. Il tombe ainsi dans les régions moyennes, qu'il traverse, pour arriver enfin à la région inférieure, au plus grossier des éléments, la terre, où expire presque toute vie avec tout mouvement (2). Mais l'homme habite la terre : il faut donc admettre qu'une parcelle détachée du feu divin, foyer de vie et d'intelligence, a en quelque manière émigré dans le corps humain. Héraclite l'admettait (3). Mais dans cet éloignement de sa source, dans cet isolement au milieu d'éléments impurs, humides, opaques, le feu, qui est l'âme humaine, s'altère et se corrompt ; il s'éteindrait même tout-à-fait, faute d'aliment, s'il n'était encore en communication avec l'Atmosphère universelle par la respiration, cette racine par laquelle la vie plonge dans l'infini (4). On conçoit donc que l'âme humaine, dans cette imperfection de son principe, se trouve privée de la faculté de connaître, qui en est cependant le plus bel attribut.

Ce n'est pas tout. A part l'existence du feu divin, tout devient, tout s'écoule dans une succession perpétuelle de modifications changeantes. Tel est le monde. « On ne peut entrer une seconde fois dans le même fleuve, disait Hé-

(1) Sext. Emp. *adv. Math.*, VIII, 286.
(2) Diog. Laërc., *Ibid.*
(3) Sext. Emp. *Ibid.*, VII, 130. Plut., *De Is et Os.*, 76.
(4) Sext. Emp. *adv Math.*, VII, 129.

raclite, c'est une autre eau qui s'assemble et se sépare, une autre eau qui s'approche et s'éloigne (1). » Tel est l'homme. « Nous-mêmes, ajoutait-il, nous descendons et ne descendons pas dans ce fleuve; nous y sommes et n'y sommes pas (2). » Or, comment un sujet toujours autre connaîtrait-il un objet toujours autre?

Ce n'est pas que l'homme soit dépourvu d'intelligence à la manière des corps les plus grossiers; mais qu'importe une intelligence trop imparfaite pour atteindre au vrai, et qui fait de l'être qui la possède le misérable jouet des plus vaines apparences? Elles sont d'Héraclite ces phrases : « Le plus beau singe est affreux, comparé à l'homme; l'homme le plus sage n'est qu'un singe, comparé à Dieu (3). » « Les opinions humaines ne sont que des jeux d'enfant (4). »

Eh quoi! Héraclite aurait-il donc absolument refusé à l'âme humaine le pouvoir de connaître le monde, et de le rapporter à son principe? Nullement. Mais il faut distinguer entre l'intelligence individuelle, propre à chaque homme, et l'Intelligence universelle, commune à tous les hommes. Bien qu'ayant un même principe, ces deux intelligences ne diffèrent pas moins par leurs caractères que par leurs effets.

Qu'est-ce que l'homme? Une organisation qu'anime une étincelle du feu divin. Et comme cette étincelle est intelligente, aussi bien que le feu divin lui-même; comme, enfermée dans le corps, elle n'a avec le dehors d'autre communication nécessaire que celle qu'entretient le jeu incessant de la respiration, elle constitue une intelligence

(1) Plut., *De Ei. ap. Delp.*, 18.
(2) Héracl., *Alleg. hom.*, p. 443.
(3) Plat., *Hipp. maj.*
(4) Stob., *Ecl.*, II, p. 12.

distincte, à part, véritablement individuelle. Mais il importe de remarquer que cet isolement qui, en individualisant notre intelligence, lui ôte sa vertu, n'est ni nécessaire, ni constant, ni même naturel. Émanée du feu divin, la pensée humaine tend à s'y réunir (1). Elle s'y réunit en effet, grâce aux organes des sens, qui ouvrent de faciles passages du dedans au-dehors, et du dehors au-dedans. Or, notre intelligence, confondue ainsi avec l'Intelligence universelle, change de caractère et de nature, et recouvre dans son rapport au feu divin la *Puissance rationnelle*, λογικὴν δύναμιν, qu'elle avait perdue dans son rapport à nous (2). Devenue, de particulière et humaine, commune et divine, elle est aussi forte et vaste qu'elle était faible et restreinte; elle peut embrasser le monde entier dans ses recherches, et comprendre jusqu'à l'infini.

Ainsi l'intelligence humaine, tantôt isolée au centre de l'organisation, tantôt en communication avec le Ciel enflammé, est tour à tour particulière et générale, rationnelle et irrationnelle, capable et incapable de connaître et de comprendre (3). Parcelle du feu divin, elle s'allume ou s'éteint, selon qu'on la réunit au Feu universel ou qu'on l'en sépare. Tel un charbon s'enflamme, si on l'approche d'un foyer ardent, et meurt dès qu'on l'en éloigne (4).

Les organes des sens sont comme les portes par lesquelles le feu intérieur, qui est l'intelligence humaine, et le feu extérieur, qui est l'intelligence divine, communiquent entre eux, et se confondent, par l'assimilation du premier au dernier. Quand ils se ferment, la communi-

(1) Sext. Emp., VII, 129.
(2) Sext. Emp. *adv. Math.*, VII, 129.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

cation est interrompue, et notre intelligence retombe dans sa misère; quand ils se rouvrent, la communication est rétablie, et notre intelligence retrouve toute la perfection qui lui convient. Ces alternatives d'union et de séparation, de connaissance et d'ignorance, ne sont pas entièrement dans la dépendance de notre volonté. Il en est au moins quelques-unes, par exemple, celles du sommeil et de la veille, qui nous sont imposées par la Nature. Pendant le sommeil, les sens refusant le passage, notre intelligence se trouve séparée de l'Atmosphère universelle, et, par conséquent, privée de la faculté de raisonner. Pendant la veille, les sens ouvrant un libre accès au feu du dedans et du dehors, permettent à notre intelligence de participer de nouveau à l'Atmosphère universelle, et de rentrer dans ses priviléges (1). C'est ce qu'exprime encore Plutarque écrivant : « Il y a un monde commun pour ceux qui veillent, mais quiconque dort est appliqué à un monde qui lui est propre (2). »

L'intelligence particulière, qui est proprement notre intelligence, consiste tout entière dans la faculté de sentir. Or, ce que nous savons le mieux, c'est le mépris d'Héraclite pour les sens. « Nos yeux et nos oreilles, disait-il, sont les témoins grossiers des hommes qui ont une âme informe et livrée à la matière (3). » Ce que nous savons le moins, c'est l'idée qu'il se faisait de leur mode d'exercice. Nous n'avons, pour nous renseigner sur ce point, que cette page de Platon, où il s'agit moins des sens eux-mêmes que des qualités sensibles :

« Conçois que ce que tu appelles couleur blanche n'est point quelque chose qui existe hors de tes yeux, ni dans

(1) Sext. Emp., *adv. Math.*, VI

(2) Plutarq., *De superst.*, 3.

(3) Sext. Emp., VII, 126.

tes yeux ; ne lui assigne même aucun lieu déterminé, parce qu'ainsi elle aurait un rang marqué, une existence fixe, et ne serait plus en voie de génération.

« De cette manière, le noir, le blanc, et toute autre couleur nous paraîtra formée par l'application des yeux à un mouvement convenable ; et ce que nous disons être une telle couleur ne sera ni l'organe appliqué, ni la chose à laquelle il s'applique, mais je ne sais quoi d'intermédiaire et de particulier à chaque être.

« Tout est en mouvement. Or, le mouvement est de deux espèces, toutes deux infinies en nombre, mais dont l'une est passive et l'autre active. De leur concours et de leur frottement mutuel se forment des productions innombrables, rangées sous deux classes, l'objet sensible et la sensation, laquelle coïncide toujours avec l'objet sensible et se fait avec lui.

« Chaque objet sensible est contemporain de chacune des sensations correspondantes ; des couleurs de toute espèce répondent à des visions de toute espèce, des sons divers aux diverses affections de l'ouïe, et les autres choses sensibles aux autres sensations.

« Lorsque l'œil d'une part, et de l'autre un objet en rapport avec l'œil se sont rencontrés, et ont produit la blancheur et la sensation qui lui répond naturellement, lesquelles n'auraient jamais été produites, si l'œil était tombé sur un autre objet, ou réciproquement : alors ces deux choses se mouvant dans l'espace intermédiaire, savoir : la vision vers les yeux, et la blancheur vers l'objet qui produit la couleur conjointement avec les yeux, l'œil se trouve rempli de la vision, il aperçoit et devient, non pas vision, mais œil voyant ; de même l'objet qui concourt avec lui à la production de la couleur est rempli de blancheur, et devient, non pas blancheur, mais blanc.

« Il faut se former la même idée de toutes les autres qualités, telles que le dur, le chaud, etc. (1). »

Quoi qu'il en soit, l'homme n'est véritablement intelligent et raisonnable que par participation à la *Raison commune et divine*, κοινὸν λόγον καὶ θεῖον (2). C'est auprès de la divinité que l'homme s'instruit, comme l'enfant auprès de l'homme (3). D'où cette règle, que cela seul est digne de créance qui paraît tel à tout le monde, et que le *Critère* de la vérité est la Raison générale (4).

Resterait à définir cette *Raison commune et divine* et cette *Puissance rationnelle* qu'elle communique à l'intelligence humaine. Mais si la critique a le droit de soulever cette question, il est fort douteux qu'elle ait le pouvoir de la résoudre. En vain interrogerait-on le mot pour découvrir la chose; on ne pourrait arriver par là qu'à un résultat de fantaisie. En effet, la langue de l'intelligence, chez les Grecs comme chez nous, est éminemment variable; elle n'a pas un terme qui ne se plie à dix sens différents. On fait donc fausse route quand on prétend interpréter littéralement un point obscur d'une théorie. La vraie méthode consiste, non à éclaircir la théorie par les mots, mais à déterminer les mots par la théorie. Dans les cas où elle n'est pas applicable, il n'y a qu'une chose à faire, c'est de se résigner à ignorer ce qu'on ne peut savoir. Mieux vaut une idée vague, mais vraie, qu'une idée précise, mais fausse.

Il y a plus. Quand il s'agit de systèmes très-anciens, les idées vagues sont les seules historiquement vraies. La précision n'est ni de tous les âges, ni de tous les esprits. Elle

(1) Théétète. trad. de Cousin.

(2) Sext. Emp., VII, 129.

(3) Orig. *c. Cels.*, VI, 698.

(4) Sext. Emp., *Ibid.*, 126, 129, 130, 133.

suppose une culture scientifique très-avancée, et une difficulté à se satisfaire, qui est le propre d'une intelligence mûrie par la réflexion. C'est donc un véritable travers de l'esprit moderne de prétendre toujours trouver des conceptions très-claires et très-nettes dans des systèmes qui ne seraient pas de leur temps, s'ils n'étaient plus ou moins vagues et flottants. Je veux qu'on apporte à ces sortes d'interprétations tout le scrupule et toute la pénétration imaginables : peut-être sera-t-on fidèle au Système, mais certainement on ne le sera pas à l'Auteur.

J'aimerais donc de laisser dans toute leur indétermination le Λόγος et la Λογικὴ δύναμις d'Héraclite, car il ne m'est pas prouvé qu'il en ait jamais précisé le sens et la portée. Mais peut-être ne sera-t-il pas inutile d'en proposer, sous forme conjecturale, un commentaire qui, à défaut de certitude, ne manque pas de vraisemblance.

Quel est l'objet de la connaissance, au point de vue héraclitéen ? Le monde. Mais qu'est-ce que le monde ? Une unité vivante, savoir, le feu, laquelle se résout perpétuellement en une infinie multitude de modifications toujours diverses; et inversement, une multitude sans nombre de modifications sans fin, laquelle se résume incessamment dans l'unité permanente du Feu éternel. En d'autres termes, le *général qui tombe dans le particulier*, le *particulier qui remonte au général* (1). Or, la conclusion de l'objet connu au sujet connaissant est rigoureuse. D'où il suit que l'intelligence (c'est-à-dire, ici, le λόγος et la λογικὴ δύναμις,) est essentiellement la faculté de descendre de l'unité à la multitude, du général au particulier, et de remonter de la multitude à l'unité, du particulier au général. C'est la faculté de *Raisonner*, en prenant ce dernier mot dans son sens le plus compréhensif.

(1) Arist., *De mund.*, I, 4.

Un monde un et multiple, multiple et un; une intelligence capable d'aller alternativement de l'un au multiple, du multiple à l'un : ces deux conceptions sont étroitement liées; et comme il est certain qu'Héraclite a admis la première, il est au moins très-probable qu'il a aussi admis la seconde. Le Λόγος, c'est donc le Raisonnement en Dieu; et la Λόγικὴ δύναμις, le Raisonnement en l'homme. Rien de plus, rien de moins.

Ce qui ajoute du poids à cette interprétation, c'est l'extrême importance qu'Héraclite paraît attacher à la mémoire. Dans un passage considérable (1), où j'ai souvent puisé, Sextus lui fait perpétuellement confondre cette faculté avec la Λογικὴ δύναμις : « Dans le sommeil, nous perdons la mémoire; mais nous recouvrons au réveil la faculté de penser. » Et encore : « Isolée, l'intelligence humaine perd la puissance de se souvenir; réunie au tout, elle recouvre la puissance rationnelle. » Or, une faculté qui fait de la Mémoire un tel usage qu'elle se confond avec elle, n'est certainement ni la Perception, dont l'objet est le présent et l'individuel, ni l'Intuition rationnelle, dont l'objet est l'éternel et l'absolu; mais une faculté moyenne, qui dépasse déjà le premier de ces deux termes, sans atteindre encore au second, et que j'ai nommée aussi exactement que possible le Raisonnement.

Telle que la voilà, la théorie d'Héraclite a de très-étroits rapports avec celle de Diogène.

Elle lui ressemble en la surpassant. D'abord, entre l'air de Diogène et le feu d'Héraclite, il s'en faut que la différence soit tout ce qu'elle paraît être. On se rappelle que l'air de Diogène est plus ou moins chaud : or, il n'y a pas

(1) Sext. Emp. *adv. Math.*, VII, 129.

loin de l'air chaud à cette *vapeur* qu'Aristote (1) déclare avoir été le principe d'Héraclite. On sera encore plus frappé de cette analogie, si l'on se souvient que, dans la doctrine héraclitéenne, le feu est souvent désigné par les expressions synonymes de l'*Atmosphère*, le *Ciel enflammé*, etc. Et ne serait-ce pas ainsi que s'explique l'erreur apparente de quelques philosophes qui font consister le principe d'Héraclite, non dans le feu, mais dans l'air (2) ?

L'âme a donc même essence dans les deux théories. Il faut même signaler ici une conformité de vues très-remarquable, relativement aux différences observées entre les individus. On a vu que Diogène en rendait compte par les divers degrés de chaleur; Héraclite les explique par les divers degrés de sécheresse : « L'âme sèche est la plus sage et la meilleure (3). » Et c'est encore ce qui lui faisait penser que les pays secs sont les plus favorables à notre espèce, et regarder la Grèce comme la vraie patrie de l'homme (4).

Ce frappant accord de deux philosophes qu'on n'a guère l'habitude de voir ainsi rapprochés ne s'arrête pas là. Ils font l'un et l'autre dériver l'intelligence humaine de la même source, savoir : le Principe universel, intelligent lui-même; et par le même procédé, savoir : la Respiration. Sur ce dernier point, Héraclite ne pouvait être plus explicite que Diogène, mais il l'est autant : « Cette Raison divine, c'est en l'aspirant avec le souffle que nous devenons intelligents. (5). »

(1) *De anim.*, I, II. 24.

(2) Par exemple : Ænésid., V. Sext. *adv. Math.*, X, 233; Tert., *De anim.*, 9.

(3) Stob., *Serm.*, V, 120.

(4) Phil. ap. Euseb. *Præp. ev.*, VIII, 14.

(5) Sext. Emp. *adv. Math.*, VII, 129.

Ainsi, dans toutes les explications générales du monde, de l'âme, de l'intelligence, Diogène et Héraclite marchent d'un même pas dans le même chemin. Mais lorsque Diogène s'arrête, Héraclite marche encore, et comme il va plus loin, il fait faire un premier progrès à la science de l'esprit humain.

Diogène n'avait pas songé à se demander si l'intelligence divine, respirée par l'homme, n'avait pas, en devenant humaine, changé de nature. Héraclite pose cette question et la résout. La partie du feu divin qui émigre dans notre corps, s'y altère et devient incapable de rien connaître exactement. Réduit à lui-même, notre esprit n'a que le triste privilége de percevoir de trompeuses apparences: tel est le Νοῦς humain, bien différent du Λόγος divin, où il a cependant son origine.

Mais le feu auquel notre organisation sert de demeure ou de prison (1), n'est pas condamné à rester dans un isolement absolu. Il communique par les organes des sens avec le feu universel. Dans ce retour à son principe, il reprend ses caractères primitifs, et emprunte de la raison la puissance rationnelle. Telle est la Λογικὴ δύναμις, semblable au Λόγος, avec lequel elle se confond, et capable, comme lui, de pénétrer le secret de l'univers.

Où Diogène n'avait vu qu'une seule faculté, Héraclite en voit donc deux très-distinctes. A la puissance de percevoir, reconnue par son prédécesseur, il ajoute celle de raisonner; et l'autorité qu'il refuse à la première, il l'accorde sans restriction à la seconde. Certes, on peut ne pas approuver la méthode; on peut même ne pas être complètement satisfait du résultat, à le considérer en lui-même: on ne niera pas qu'il ait, relativement à l'époque, une notable importance.

(1) Phil. *alleg. leg.*, I.

IV.

Mais il est grand temps d'arriver à Anaxagore, *le physicien des physiciens*, et celui de tous qui s'est le plus occupé de la nature de la connaissance et de l'ignorance (1).

Anaxagore a-t-il eu des maîtres? Cela est probable, bien qu'il ne soit pas facile de les nommer. A-t-il été précédé dans la carrière où il a marché d'un pas si ferme jusqu'au but? Cela est certain. En effet, son système a deux parties: l'une où il explique la masse universelle par le mélange primitif et les homéoméries; l'autre où il rend compte de l'ordre universel par le Νοῦς. Or, le mélange primitif et les homéoméries ont bien quelque rapport avec l'Ἄπειρον d'Anaximandre (2); et le Νοῦς moteur et ordonnateur avait été au moins entrevu par Hermotime de Clazomène (3).

Cet Hermotime s'offre à nous comme dans un nuage. Sa vie est une fable; sa pensée, un mystère. Peut être distingua-t-il l'Intelligence des principes élémentaires, dans le monde et dans l'homme; peut-être lui reconnut-il, chez ce dernier, un certain empire sur les organes; peut-être lui accorda-t-il le merveilleux privilége de prévoir les changements du corps (4); peut-être..... mais il faut laisser aux esprits subtils l'inutile soin de discuter ces doutes sans les fixer. Je reviens à Anaxagore.

L'Infini, où sont confusément renfermés tous les corps, ne saurait se donner le mouvement à soi-même. Il se fait en quelque manière équilibre; et, comme il est en soi

(1) Platon, *Phèdre*, III, 270.

(2) Ritt., *Hist. phil.*, III, VIII.

(3) Arist., *De anim.*, I, III, 4; Sext. Emp., *adv. Math.*, IX, 7; Alex., Aphr., *Com.*, *Arist.*, *Prim. phil.*; Tertul., *De anim.*, II, 244.

(4) De Ger., *Hist. comp.*, I, 355.

sans être environné par rien autre, chaque chose reste fixée à la place qu'elle occupe (1).

Quel est donc le principe qui, donnant le premier branle à la masse des éléments, ordonne et gouverne l'univers?

Ce n'est pas le hasard. Qu'est-ce, en effet, que le hasard? Une cause impénétrable à l'esprit humain (2).

Ce n'est pas le destin. Qu'est-ce, en effet, que le destin? Un mot vide, qui ne correspond à rien de réel (3).

C'est donc l'Intelligence (4). Comme il y a une intelligence dans les animaux, il doit y en avoir une dans l'univers, qui le meut et l'ordonne (5).

Ainsi, à la différence de tous les autres Ioniens, Anaxagore reconnait très-nettement deux principes très-différents, et il a si bien conscience de l'importance de cette distinction qu'il l'énonce dès le début de son livre: « Toutes choses étaient confondues: alors survint l'Intelligence qui les distribua avec ordre (6). »

Voilà l'intelligence de nouveau mise en scène, et cette fois distinguée non-seulement de l'univers, mais des principes élémentaires dont il est formé. Quelle en est la nature?

Anaxagore répond à cette question, en déterminant d'une manière relativement très-précise: 1°. les caractères; 2°. les opérations de l'intelligence.

Ses caractères. Elle est infinie, c'est-à-dire indéfinie, c'est-à-dire aussi vaste que le monde qu'elle embrasse et

(1) Arist., *Phys.*, III, 5.
(2) Plut., *De plac.*, I, 29.
(3) Alex., Aphr., *De fat.*, 2.
(4) Arist., *De anim.*, I, II, 9.
(5) Arist., *Métaph.*, I, III.
(6) Diog. Laërc., II.

pénètre tout entier (1). Elle est indépendante, et ne relève que de soi-même (2). Elle n'est mêlée à aucune autre chose, et sa simplicité fait sa vertu (3). N'étant mêlée à rien, elle n'est empêchée par rien; elle est impassible (4). Elle est enfin ce qu'il y a de plus subtil et de plus pur (5).

Ses opérations. Elle connaît, puisqu'elle est l'Intelligence; elle connaît tout, aussi bien ce qui est confus que ce qui est distinct (6). Elle meut, ainsi qu'on l'a vu (7), et comme le mouvement d'un principe intelligent ne saurait être aveugle, tout ce qu'elle meut, elle l'ordonne: mouvoir, en elle, c'est ordonner (8).

Sur tous ces points, d'ailleurs nettement indiqués par la plupart des écrivains postérieurs, nous avons mieux que les meilleurs témoignages. Ils sont l'objet d'un fragment d'Anaxagore, conservé par Simplicius, et trop important pour ne point trouver place ici:

« L'Intelligence est infinie et indépendante. Ne se mêlant à quoi que ce soit, elle existe seule et par elle-même. S'il en était autrement, si elle souffrait quelque mélange, elle participerait nécessairement de toutes choses, car il y a de tout en tout; et, dans cette confusion avec les éléments, elle perdrait le pouvoir qu'elle a sur eux, et qu'elle doit à la simplicité de son essence. Elle est, en effet, ce qu'il y a de plus subtil, de plus pur, et elle a la connaissance entière du monde entier. Rien ne lui échappe. Elle connaît et ce qui est mélangé, et ce qui est distingué,

(1) Simplic., *Phys.*, f. 33, B.
(2) Plat., *Crat.*, p. 413.
(3) Arist., *De anim.*, I, II, 21.
(4) *Ibid.*, 31.
(5) Simplic., *Ibid.*
(6) Id., *Ibid.*
(7) Arist., *De anim.*, I, II, 21.
(8) Simplic., *Ibid.*

et ce qui est séparé. De même, elle meut et ordonne tout, ce qui devait être, ce qui a été, ce qui est, ce qui sera. Elle préside au cours du soleil et aux révolutions des astres, aux changements et aux combinaisons de l'air et de l'éther (1). »

Dans l'opinion d'Anaxagore, il n'existe qu'une seule intelligence, et c'est celle qui vient d'être décrite. Mais les intelligences particulières ? Mais l'intelligence humaine? Les intelligences particulières et l'intelligence humaine ne sont pas moins que l'intelligence universelle, présente ici, là, sur tous les points, et s'y manifestant diversement. L'intelligence universelle ne se confond pas avec les éléments, mais elle les pénètre; elle circule en eux comme un invisible courant (2); elle s'insinue dans les corps et les anime (3); elle porte partout le mouvement, la vie, le sentiment, la connaissance. Et c'est ce qui a fait dire à Euripide, exprimant en poète la pensée du maître: « Dieu habite en nous. »

Les intelligences particulières ne sont donc que des localisations différentes d'une même intelligence, savoir: l'Intelligence universelle, ou plus simplement l'Intelligence. D'où il suit qu'il y a identité entre toutes les intelligences; d'où il suit que la nature intellectuelle, vue en soi, est partout et toujours la même. Et cette conséquence, je ne l'impose pas à Anaxagore; il l'a lui-même formulée en des termes qui nous ont été conservés: « L'Intelligence est identique dans tous les êtres, la plus grande comme la plus petite (4). »

(1) Simplic., *Phys.*, f. 33, B.
(2) Plat., *Crat.*, 413.
(3) Stob., *Ecl. phys.*, I, 790.
(4) Simplic. *Phys.*, f. 33, B.

Est-ce à dire que, l'Intelligence étant présente partout, et partout semblable, tous les êtres soient intelligents, et le soient semblablement? Bien qu'Anaxagore ne prenne pas ici conseil de l'expérience, il ne saurait la contredire si ouvertement. Il reconnaît lui-même qu'il est des êtres dépourvus d'intelligence, lorsqu'il dit: « parmi les êtres, il en est qui ont l'intelligence (1). » Et, quoique cette pensée ne soit nulle part exprimée formellement, on peut sans témérité ajouter qu'à ses yeux, comme aux nôtres, tous les êtres intelligents ne le sont ni au même degré, ni de la même manière. Voici le mot de cette énigme.

Une chose qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est que, si l'Intelligence est indépendante des éléments, les éléments ne le sont guère moins de l'Intelligence. Ils en reçoivent le mouvement, voilà tout. Du reste, les homéoméries, outre qu'elles sont en soi, ont leur nature constante, leurs caractères invariables, leurs lois inflexibles. Ce qu'elles deviennent, sous l'action du moteur universel, elles l'étaient déjà en puissance, au sein du mélange primitif. Elles ne font que manifester leurs qualités internes, leurs vertus secrètes; et c'est dans ces qualités et ces vertus qu'il faut chercher l'explication des corps qu'elles forment. De là, le reproche de Platon : « J'estimais que celui qui avait fait de l'intelligence le principe du mouvement et de l'ordre, rendrait compte de toutes choses par la raison du meilleur. Quel a été mon désappointement, quand je l'ai vu assigner pour causes à l'univers des airs, des éthers, des eaux, et mille sottises du même genre (2)! »

D'où viennent donc les corps et tout l'univers? Sans doute de l'intelligence et des homéoméries, mais bien

(1) Simplic., *Phys.*, f. 35, A.

(2) *Phédon*, p. 98.

plus de celles-ci que de celle-là. Les homéoméries ont en elles tout ce qu'il faut pour former tous les corps et l'univers lui-même ; elles n'attendent que le mouvement qui leur permettra de se dégager du mélange et de produire leurs propriétés jusque-là paralysées les unes par les autres. Que l'Intelligence donne le branle à la masse confuse des éléments, et tous les corps vont sortir du chaos. Mais tous ces corps ont des différences, puisqu'ils proviennent de principes différents. Parmi ces différences, les plus considérables sont celles qui les rangent en deux catégories : celle des corps inorganiques et celle des corps organisés.

Or, l'Intelligence, partout répandue, toujours identique, est également présente aux uns comme aux autres, mais avec quelle différence dans les effets ! Ne rencontrant rien dans les corps bruts qui favorise son action, ou qui s'y accommode, elle y est comme si elle n'y était pas. Trouvant, au contraire, dans les corps organisés, les instruments nécessaires à son exercice, elle s'y montre avec tous ses attributs. Il ne tient pas à elle que tous les êtres n'aient la vie, le sentiment et la pensée. Elle se communique tout entière à tous les corps, mais les uns la reçoivent, les autres la repoussent ; les uns lui prêtent, les autres lui refusent les conditions sans lesquelles il n'est pas pour elle de développement possible. D'où vient donc que tous les êtres ne sont pas intelligents ? La réponse est maintenant facile : c'est que tous les corps ne sont pas organisés.

C'est si bien là la vraie pensée d'Anaxagore, qu'il n'hésite pas plus à accorder l'intelligence à tous les êtres organisés, qu'à la dénier à ceux qui ne le sont pas. Il n'a pas besoin que l'observation lui apprenne qu'un être est intelligent pour l'affirmer, il lui suffit de savoir qu'il est organisé. Ainsi, les plantes sont organisées ; elles sont

donc intelligentes, en dépit des apparences contraires. Aristote (1) et Plutarque (2) nous apprennent, en effet, qu'Anaxagore considérait les plantes comme des êtres vivants, enracinés dans la terre, doués de désirs et capables de connaître.

C'est le défaut d'organisation qui fait le défaut d'intelligence dans les êtres qui en sont privés. C'est encore la perfection plus ou moins grande de l'organisation qui fait et mesure celle de l'intelligence chez les êtres qui en sont pourvus. Ainsi, l'animal est plus intelligent que la plante, et l'homme plus que l'animal; pourquoi? parce que l'animal est mieux organisé que la plante, et l'homme mieux que l'animal. Anaxagore ne va-t-il pas jusqu'à faire honneur aux mains de la supériorité intellectuelle de l'homme (3)!

Au sein même du règne animal, l'échelle intellectuelle correspond exactement à l'échelle organique. Où sont les organes les plus grands, ou les plus forts, ou les plus souples, vous trouverez toujours l'intelligence la plus développée, ou la plus droite, ou la plus flexible. Mais le passage où Théophraste expose ce point de la théorie d'Anaxagore mérite bien une citation entière et une traduction littérale:

« Les animaux les plus grands sont ceux qui sentent le plus, et en général *la sensation est en raison de la grandeur des organes.* Ceux qui ont les yeux grands, purs et brillants, voient de grands objets et à des distances considérables; pour ceux qui les ont petits, c'est le contraire. De même pour l'ouïe: les grands animaux entendent les grands bruits et les plus éloignés; les petits n'entendent

(1) *De plant.*, I, 1, 2.
(2) *Quæst. nat.*, I, init.
(3) Arist., *De part. anim.*, IV, 10.

que les petits bruits et les plus voisins. Au contraire, les premiers n'entendent pas les sons faibles, ni les seconds les sons forts. De même encore pour l'odorat : l'air léger a plus d'odeur, car il devient odorant en s'échauffant et se raréfiant. Or, les grands animaux aspirent à la fois l'air rare et l'air dense; les petits, l'air rare seulement. Les grands odorent donc davantage (1). »

Anaxagore a-t-il expliqué les différences d'homme à homme aussi bien que celles d'animal à animal? J'oserais l'affirmer, sans en avoir de preuves. Ces deux faits sont trop naturellement associés pour qu'on puisse songer à l'un et oublier l'autre. En outre, Anaxagore avait en quelque manière sous les yeux l'exemple de Diogène et d'Héraclite, et ne pouvait ne pas le suivre. Comment les a-t-il expliquées? A n'en pouvoir douter, par des différences analogues dans l'organisation. N'a-t-il pas déjà posé ce principe : « La sensation est en raison de la grandeur des organes? »

Les vues ci-dessus exposées sont bien positivement celles d'Anaxagore. Comment donc Aristote a-t-il pu écrire des lignes comme celles-ci :

« Quant à Anaxagore, il ne s'explique pas clairement. Souvent, il dit que l'Intelligence est la cause du beau et du bien. D'autres fois, il confond l'Intelligence avec l'âme et la fait résider dans tous les animaux, grands et petits, nobles et ignobles. Cependant cette partie de l'Intelligence qui se rapporte à la sagesse, n'est également partagée ni entre tous les animaux, ni entre tous les hommes (2). »

Et plus bas :

« Il semble qu'Anaxagore distingue l'âme et l'Intelli-

(1) Theop., *De sens.*, 27.
(2) *De anim.*, I, II, 10.

gence. Cependant il se sert des deux comme d'une même nature (1). »

Anaxagore devait, au contraire, s'expliquer très-clairement, puisque sa pensée, même aujourd'hui, n'a rien d'obscur. A ses yeux, l'âme et l'Intelligence sont bien, en effet, une même nature, puisque l'Intelligence est le principe du mouvement et de la vie, aussi bien que de la pensée. Platon lui-même (2) ne l'entend pas autrement. L'Intelligence réside dans tous les animaux, grands et petits, nobles et ignobles, et elle est la cause du beau et du bien. Si tous les animaux, si tous les hommes ne participent pas également à la sagesse, c'est que tous les animaux, tous les hommes, ne sont pas organisés avec une égale perfection. Les différences les plus profondes, comme les plus légères, ont leur origine, non dans l'Intelligence, toujours semblable, mais dans les organisations si diverses que les animaux et les hommes mettent à son service. Comment Aristote, qui sait tout, peut-il ignorer ce que Théophraste, son disciple, expose si bien? Ou plutôt, comment peut-il l'oublier, lui qui attribue cette phrase à Anaxagore: « C'est aux mains que l'homme doit sa sagesse ? »

On voit quel rôle considérable l'organisation joue dans la constitution intellectuelle de l'homme. Mais il ne faut ni l'exagérer, ni le dénaturer. L'Intelligence a un rapport étroit, nécessaire, si l'on veut, à l'organisation; mais elle n'en est pas l'ouvrage. Dépendante dans son exercice, elle est indépendante dans son être. Elle vient si peu du corps, qu'elle existe sans le corps, lequel à certain égard n'existe que par elle, puisqu'il attend, pour se former, qu'elle ait tiré les éléments du repos. Gardons-nous donc

(1) *De anim.*, 21.
(2) *Cratyl.*, 400.

d'assimiler la théorie d'Anaxagore à ces théories toutes modernes qui voient dans l'intelligence le produit des organes, et dans l'âme l'inconcevable effet du corps. Rien de plus semblable en apparence, rien de plus différent en réalité. Il en est de la théorie d'Anaxagore comme de toute théorie sérieuse : elle veut être vue en soi, sans comparaison à nulle autre, parce qu'elle ne ressemble qu'à soi. L'esprit humain est trop fécond, il se développe sous des influences trop variables, pour porter deux fois les mêmes fruits. J'ai horreur de ces rapprochements forcés qui, effaçant les vraies différences des choses, ont pour constant effet de tout confondre, et, sous prétexte de faire la lumière, ne font que les ténèbres. Il n'y a point de salut pour l'histoire hors des distinctions qui, faisant la part des temps, des lieux, des circonstances, des choses et des personnes, conservent à chaque philosophe sa physionomie, et à chaque doctrine son originalité. Oui, comparer, rapprocher, est d'un rhéteur épris de soi-même, et qui veut briller ; distinguer est d'un philosophe désintéressé qui veut mériter son nom !

L'intelligence au sein de notre organisation : voilà l'intelligence humaine. L'intelligence humaine : voilà l'objet qui demande maintenant à être étudié.

Enchaînée aux organes, l'intelligence humaine est d'abord la faculté de sentir, ἀισθάνεσται, ἄισθησις, si même elle ne s'y réduit pas.

Or, dit Théophraste (1), « les philosophes n'ont que deux systèmes sur la sensation : les uns l'expliquent par l'action du semblable sur le semblable, τῶ ὁμοίῳ ; les autres, par l'action des contraires, τῶ ἐναντίῳ.

« Les premiers donnent pour raisons de leur opinion

(1) *De sens.*, 1.

que la plupart des autres choses sont conçues par similitude; qu'il est naturel à tous les êtres vivants de connaître les objets de même nature qu'eux, et qu'enfin *le sentir* ayant lieu au moyen de l'émission, le semblable se porte vers le semblable.

« Ce qui persuade les seconds, c'est que, supposant que la sensation résulte d'une *modification organique*, ils pensent que le semblable ne peut être modifié par le semblable, tandis que le contraire peut l'être par le contraire. Attestant le toucher, ils font observer que ce qui est chaud ou froid à l'égal de notre corps ne produit aucune sensation. »

De ces deux explications contradictoires, laquelle préfère Anaxagore? La dernière. En effet, « Anaxagore prétend que la sensation a lieu par les contraires, le semblable ne pouvant recevoir de modification du semblable (1). » Il paraît, du reste, qu'Héraclite avait déjà émis la même opinion (2), dont il ne reste aucune trace. Mais ce qui est propre à Anaxagore, c'est d'avoir appliqué cette théorie à chacun des cinq sens, pris un à un (3).

1°. A la vue. « La vision s'opère par une image qui vient se peindre sur la prunelle. Or, un objet ne produit pas d'image sur un autre de même couleur; il faut qu'ils diffèrent. Pour la plupart des êtres vivants, c'est pendant le jour que la couleur des objets diffère de celle de la prunelle; pour quelques-uns, c'est pendant la nuit : ces derniers voient dans les ténèbres. En général, pendant la nuit, objets et prunelle ont la même couleur. Pendant le jour, l'image se peint mieux sur la prunelle, grâce au concours de la lumière; et la couleur qui prédomine

(1) Théoph., *De sens.*, 27.
(2) *Ibid.*, 1.
(3) *Ibid.*, 27.

forme une image plus vive sur la couleur opposée (1). »

2°. Au tact et au goût. « Les jugements du tact et du goût s'expliquent de la même manière. Ce qui est chaud ou froid au même degré que l'organe, ne produit ni chaud ni froid au contact. Ce n'est pas non plus par le doux que nous connaissons le doux, ni par l'amer que nous connaissons l'amer. Nous sentons le froid par le chaud, le fade par le salé, le doux par l'amer, en vertu de la prédominance de chacune de ces qualités dans nos organes; car il y a de tout en tout (2). »

3°. A l'odorat et à l'ouïe. « C'est encore par un procédé analogue que nous flairons et entendons. C'est en respirant que nous percevons l'odeur. Quant au son, il pénètre jusqu'au cerveau, où il est reçu dans la concavité de la boîte osseuse (3). » Si le son se propage plus vite la nuit que le jour, c'est que, pendant le jour, l'air vibre et bruit, agité par le soleil, tandis que, la nuit, il est tranquille, la chaleur ayant cessé (4). La voix est produite par le souffle qui tombe sur l'air solide, et qui, répercuté par lui, arrive jusqu'aux oreilles. L'écho n'est de même qu'une répercussion (5).

Remarquez qu'Anaxagore isole le sens de la vue, et rapproche, au contraire, les autres deux à deux, le tact et le goût, l'odorat et l'ouïe. Est-ce le hasard qui préside à cette distribution? N'est-elle pas plutôt le résultat d'une observation exacte, sinon très-profonde? La vue se distingue de tous les autres sens, en ce qu'elle a lieu par une *image sur la prunelle*. Le goût n'est qu'une espèce de

(1) Théop., 27.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) Arist., *Prob.*, XI, 33
(5) Plut., *De plac.*, IV, 19.

tact. L'ouïe et l'odorat ne peuvent s'exercer sans l'air qui apporte le son et l'odeur à leurs organes respectifs. L'isolement de la vue, le rapprochement du tact et du goût, de l'odorat et de l'ouïe, sont donc fondés sur des différences et des analogies réelles.

Après avoir exposé l'explication de chacun des sens par Anaxagore, Théophraste ajoute, comme complément de cette théorie :

« Toute sensation, du reste, est accompagnée de douleur, μετὰ λύπης : ce qui semble conséquent à la théorie générale. En effet, tout ce qui est dissemblable produit au contact une impression pénible, πόνον. Cela est surtout évident, lorsque la sensation se prolonge outre mesure, ou qu'elle est excessive. Ainsi, les couleurs trop vives, les sons trop éclatants, nous affectent douloureusement, et nous ne pouvons long-temps les supporter (1). »

Ou je me fais fort illusion, ou cette remarque n'est pas d'un observateur vulgaire. Anaxagore avait donc reconnu la spécialité des sensations proprement dites, celles des sens, puisqu'il les distingue de la douleur qui les suit, et qui en diffère essentiellement. Il avait vu que, autre chose est sentir une couleur, sentir un son, autre chose éprouver du plaisir ou de la douleur. Les philosophes modernes n'ont fait ni plus ni mieux en rangeant, dans une classe à part, les *Sensations indifférentes*.

Je lis, dans une thèse remarquable sur *La vie et la doctrine d'Anaxagore* (2) cette question : « Anaxagore a-t-il confondu l'impression organique avec la sensation, celle-ci avec la connaissance ? » Et cette réponse : « Il est certain qu'Anaxagore a nettement aperçu la distinction de l'impression organique et de la sensation ; il est pro-

(1) *De sens.*, 27.
(2) Par Ch. Zévort, p. 147-148.

bable qu'il a entrevu celles de la sensation et de la connaissance. » J'admets le premier point ; je nie le second. 1°. De ce que le corps est essentiellement passif et l'âme active, il ne s'ensuit pas qu'Anaxagore distingue entre *sentir* et *connaître* un son, une couleur, une odeur. 2°. Il n'y a aucune exactitude à écrire cette phrase : « Il distingue positivement l'émotion de la connaissance sensible, lorsqu'il dit que celle-ci est toujours accompagnée de douleur. » Dans le texte grec, ce n'est pas la *connaissance sensible*, mais la *sensation* proprement dite, qui est toujours accompagnée de douleur, ἅπασαν δ'αἴσθησιν μετὰ λύπης. L'opposition n'est pas entre la sensation et la connaissance, mais entre la sensation spéciale du son, de l'odeur, etc., et la sensation générale de la douleur. 3°. Enfin, qu'importe qu'Anaxagore ait reproduit les vues d'Alcméon sur les sens, et qu'Alcméon ait dit que « l'homme diffère des autres animaux en ce que, seul, il *réfléchit*, ceux-ci *sentant* et ne réfléchissant pas ? » La Réflexion d'Alcméon serait-elle donc la Perception du docteur Reid ? N'est-elle pas plutôt le pouvoir spontané, autonome, en vertu duquel l'esprit, après avoir senti ou perçu, comme l'on voudra, revient sur ses sensations, sur ses perceptions, pour les juger ? Si les animaux qui sentent et ne réfléchissent pas, connaissent cependant les corps, n'est-il pas évident que cette connaissance leur vient par sensation, et non par réflexion ? etc. Dans tout ce passage, je ne puis voir qu'une assertion hasardée, suivie de raisons qui ne le sont pas moins.

C'est qu'on ne prouve pas l'erreur. Or, c'en est manifestement une d'attribuer à Anaxagore une distinction qui, vraie ou fausse, n'a peut-être été soupçonnée par aucun philosophe avant Plotin. La seule distinction qu'ait faite Anaxagore, c'est celle des sensations de douleur, qu'il appelle des sensations *toutes corporelles*,

σωματικωτάτας (1), et des sensations qui ont leur siége dans les organes des sens. Quant à la connaissance sensible, elle n'est ni plus ni moins que la sensation elle-même. *Sentir* un son, et le *percevoir;* plus généralement, *sentir* et *percevoir*, c'est une même chose, et elle s'exprime par un même mot : αἰσθάνεσθαι. La sensation est pour Anaxagore ce qu'elle est encore pour certains psychologues contemporains : *expressive*, *instructive*, *représentative*. C'est en sentant les corps que nous les connaissons et que nous apprécions leurs qualités (2).

Il paraît qu'Anaxagore, comme les autres philosophes de la même époque, avait beaucoup plus étudié les sensations en elles-mêmes, ou dans leurs conditions organiques, que dans leurs objets. C'est encore à Théophraste que nous devons ce précieux renseignement. « Quant aux objets sensibles, ces philosophes ne s'inquiètent ni de leur nature ni de leurs qualités. En ce qui concerne ceux du toucher, la pesanteur et la légèreté, le chaud et le froid, tout au plus disent-ils que ce qui est rare et subtil est chaud, et froid ce qui est dense et épais. C'est de cette manière qu'Anaxagore caractérise l'air et l'éther. Ils ramènent également le pesant et le léger au dense et au rare, lesquels se portent, le premier en bas, le second en haut. Ils définisssent le son *un mouvement de l'air* et l'odeur *une émanation.* Empédocle parle aussi des couleurs et rapporte le blanc au feu, le noir à l'eau. Les autres philosophes se bornent à dire que le blanc et le noir sont les principes de toutes les autres couleurs, lesquelles proviennent de leur mélange. Anaxagore s'en est tenu à ces généralités (3).

(1) Théoph., *De sens.*, 27.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, 59.

Il faut venir enfin aux deux points les plus obscurs de la théorie d'Anaxagore. Il s'agit de savoir : 1°. s'il n'a vu dans l'intelligence que la seule faculté de sentir; 2°. s'il a refusé ou accordé à cette même intelligence le privilége de saisir la vérité, et de fonder la science. Deux questions distinctes, mais plus connexes qu'on ne le supposerait, et dont la solution sortira de la discussion des mêmes passages.

Presque tous les auteurs, Aristote, Sextus, Cicéron, constatent à l'envi le scepticisme d'Anaxagore.

Aristote : « On arrive ainsi à l'opinion d'Anaxagore : tout est confondu; de sorte que rien n'est vrai (1). » Et plus loin : « On raconte une sentence d'Anaxagore à quelques-uns de ses amis : les êtres sont pour vous tels que vous les concevez (2). » Plus loin encore : « Héraclite dit que tout est et n'est pas, et semble penser que tout est vrai; Anaxagore prétend qu'entre les contraires il y a toujours un intermédiaire; il faut donc que tout soit faux. Car si les contraires sont mêlés, ce mélange n'est ni bien ni non bien, et on n'en peut rien affirmer de vrai (3) ».

Sextus : « Anaxagore, le plus illustre des physiciens, accuse les sens d'*impuissance*, ἀσθενεῖς. Telle est, selon lui, leur faiblesse, que nous sommes incapables de discerner la vérité. Pour preuve de leur *infidélité*, ἀπιστίας, il cite le changement insensible des couleurs. Prenez deux liquides de différente couleur, blanc et noir, et versez goutte à goutte l'un dans l'autre, la vue ne distinguera pas l'altération insensible des couleurs, bien qu'elle ait

(1) *Métaph.*, IV, 4.
(2) *Ibid.*, 5.
(3) *Ibid.*, 7.

lieu dans la Nature (1). » Et ailleurs : « Nous opposons le *Raisonnement*, λόγος, à l'apparence, comme Anaxagore à cette proposition : *La neige est blanche*, en opposait une autre : *La neige est de l'eau congelée; l'eau est noire; la neige est donc noire* (2). »

Cicéron : « Anaxagore ne niait pas seulement que la neige *fût* blanche, mais sachant que l'eau, dont elle n'est que la congélation, est noire, il disait qu'elle ne lui *paraissait* même pas blanche (3). » Et ailleurs : « La lutte d'Arcésilas contre Zénon n'avait pas pour principe une sotte obstination, ou le vain désir de triompher d'un adversaire. Elle avait sa source dans cette obscurité des choses qui déjà avait arraché à Socrate, et même aux premiers philosophes grecs, l'humiliant aveu de leur impuissance. En effet, Démocrite, Anaxagore, Empédocle et presque tous les anciens confessaient qu'on ne peut rien reconnaître, rien savoir; que les sens sont bornés, que l'intelligence est faible, la vie courte, et la vérité, comme disait Démocrite, cachée au fond d'un puits (4) ».

Voilà les pièces du procès. Malgré ce formidable concert d'accusations unanimes, j'oserai défendre Anaxagore, avec la confiance de le faire absoudre au tribunal de la saine raison.

Avant tout, une remarque. Les témoins qui déposent ici contre Anaxagore sont loin de mériter une confiance absolue. Cicéron n'est qu'un traducteur, et la plupart des jugements dont il prend la responsabilité lui sont étrangers : quelquefois, il les dénature, en les exagérant. Admirable écrivain, penseur peu profond. On n'ignore pas

(1) *Adv. Math.*, VII, 90.
(2) *Hyp.*, *Pyrrh.*, I, 3.
(3) *Acad.*, IV, 3.
(4) *Ibid.*, I, 12.

que la constante manie de Sextus est de voir partout le scepticisme, et de prêter à tous les philosophes le doute qui n'est que dans son esprit. Quant à Aristote, qui contesterait l'étendue et la sûreté de son érudition, la pénétration et la solidité de son génie? Cependant, il n'est pas infaillible. « Ces âmes principales ne se peuvent desprendre de notre consorce; tant parfaicts hommes qu'ils soient, ce sont toujours bien lourdement des hommes. » En outre, il importe qu'on sache que, dans le livre où il accuse Anaxagore, Aristote est en veine de chercher et de découvrir dans tous les systèmes jusqu'aux traces les plus imperceptibles de l'esprit sceptique (1). On dirait qu'il cède pour un moment au même entraînement que Sextus. A coup sûr, ce n'est pas une raison de repousser d'abord son témoignage, mais c'en est une de ne l'accepter qu'après mûr examen. Cela posé, entrons au cœur de la difficulté.

I. Je dis d'abord qu'on n'est pas sceptique sans l'intention de l'être. Il est de l'essence du scepticisme de s'avouer, de se formuler, de se démontrer : s'il s'ignore, il n'est pas. Autrement, où ne le trouverait-on point? Il est toujours facile, en pressant un système, d'en exprimer les conséquences sous le poids desquelles on a à cœur de l'accabler. Il y a toujours quelque négation au fond des doctrines les plus affirmatives, comme il y a toujours quelque affirmation au fond des plus négatives. Le principe qu'Anaxagore appliquait aux choses convient surtout aux doctrines : il y a de tout dans tout.

Par cette raison, je suis peu touché de celles d'Aristote. A part le mot d'Anaxagore à ses amis, sur lequel je reviendrai tout à l'heure, que sont toutes les autres? Des propositions extraites des ouvrages de ce philosophe, ou

(1) Il le trouve jusque dans Homère.

mises sur son compte par la tradition? Point. Des conséquences déduites avec une rigueur au moins extrême de sa doctrine générale sur le monde, conséquences qu'Anaxagore n'a pas vues, n'a pas acceptées, n'accepterait pas. « Suivant Anaxagore, tout est confondu : *donc* rien n'est vrai. » « Suivant Anaxagore, il y a toujours un intermédiaire entre les contraires : *donc* tout est faux. » Je veux que la déduction soit nécessaire, ce qui est douteux ; évidente, ce qui est faux : s'ensuit-il que, aux yeux d'Anaxagore, le monde ne puisse être connu ; que l'esprit ne puisse connaître ? N'est-il plus ce Sage saintement épris de la vérité qui, à cette demande : pourquoi vaut-il mieux à l'homme d'être que de n'être pas ? répondait, en montrant le ciel : Parce qu'il a le pouvoir de contempler ces grands objets qui roulent sur nos têtes, parce qu'il embrasse dans sa pensée la nature qui embrasse tout (1) !

II. Je dis encore qu'on n'est pas sceptique pour reconnaître que l'esprit humain a des bornes et que l'univers n'en a pas. S'il fallait, pour échapper au scepticisme, supposer l'univers limité comme l'esprit, ou l'esprit infini comme l'univers, quel homme sensé voudrait l'éviter à ce prix ? Être sceptique, c'est nier, non pas que l'esprit puisse tout connaître, mais qu'il puisse rien connaître avec exactitude. Être sceptique, c'est accuser, non l'étendue de l'esprit, mais son organisation ; non sa faiblesse, mais son impuissance. C'est lui reprocher, non d'être imparfait, mais d'être infidèle. Si vous admettez que l'intelligence humaine est capable de se représenter quoi que ce soit, tel qu'il est, ne fût-ce qu'un atome, vous n'êtes pas sceptique.

Or, si je mets en regard de cette observation le passage où Cicéron rapproche Anaxagore d'Arcésilas, je n'y

(1) Arist., *Eth. Eud.*, I, 5.

trouve plus rien à reprendre, si ce n'est ce rapprochement; car je n'y trouve aucune preuve de scepticisme: « Les sens sont bornés, l'intelligence est faible, la vie courte, et la vérité cachée au fond d'un puits. » Pourquoi Anaxagore n'aurait-il pas dit ce que tout le monde pense? Et comment serait-il taxé de scepticisme pour une proposition que le plus enthousiaste partisan de la Raison humaine ne pourrait repousser sans folie? Il est vrai que Cicéron lui fait dire encore: « On ne peut rien connaître, rien savoir. » Mais qui ne voit d'abord que c'est là une exagération oratoire, dont il faut prendre l'esprit et laisser la lettre? Il faut même rendre cette justice à l'Orateur romain qu'il a su découvrir la vraie cause des doléances des premiers philosophes grecs, savoir: « l'obscurité des choses, » il eût pu ajouter; « l'imperfection de la nature humaine. »

Le tort commun des historiens, même les plus anciens, est de ne se pas mettre à la place des philosophes dont ils jugent les doctrines. Qu'on se représente exactement l'époque d'Anaxagore, l'état de la civilisation, celui de l'esprit humain, et l'on comprendra clairement deux choses. L'une, c'est que les circonstances n'étaient rien moins que favorables au scepticisme. L'esprit a naturellement foi en lui-même, et, dans tous les temps, cette foi est presque irrésistible: elle devait l'être surtout à une époque où les instincts de la nature humaine avaient encore toute leur primitive énergie, où l'intelligence, dans tout l'étonnement de l'ignorance, faisait avec ardeur ses premiers débuts, sans que rien encore, sans qu'une expérience cruelle, sans qu'une lutte impie entre des systèmes sortis de la même souche eût pu lui faire concevoir d'injustes soupçons sur l'excellence de sa constitution.

L'autre, c'est que jamais la naturelle et nécessaire disproportion du sujet à l'objet de la connaissance, de l'in-

telligence à l'univers, ne dut paraître si grande et si effrayante, qu'à cette époque encore voisine, à plus d'un égard, de la barbarie des âges héroïques. La Nature alors, c'est l'Inconnu. Chaque objet qu'elle laisse entrevoir est un mystère; chaque phénomène, un sujet d'effroi. La Nature, c'est aussi l'infini. Comme on ne lui voit pas de bornes, on n'en imagine pas. Outre son obscurité réelle, elle a toute celle que lui prête l'inexpérience d'une philosophie dans les langes; outre sa réelle immensité, elle a toute celle qu'y ajoute le délire de l'enthousiasme, ou de la crainte. Quel contraste entre le monde ainsi fait et l'intelligence destinée à le connaître! Si le monde est dans toute sa majesté, l'intelligence est dans toute sa faiblesse. Elle chancelle, comme un enfant qui s'essaie à faire les premiers pas. L'exercice n'a pas encore accru ses forces, ni la culture perfectionné ses facultés. Elle n'a aucun moyen de discerner, entre les obliques sentiers de l'erreur, le droit chemin de la vérité. Elle ne sait ni comment on observe, ni comment on raisonne, ni comment on pense. Avec des sens essentiellement bornés, elle ignore l'art de lire l'inconnu dans le connu, et de multiplier à l'infini les connaissances acquises. Comment espérer de jamais connaître un tel monde avec une telle intelligence? Comment ne pas sentir, comment ne pas déplorer une telle inégalité entre la fin et le moyen? Si une chose me surprend, c'est que les premiers philosophes grecs ne se soient pas plaints plus amèrement de l'impuissance de l'esprit humain, et que, avec tant de raisons de perdre courage, ils n'aient pas désespéré de la science!

Anaxagore ne met donc pas en question la rectitude naturelle de l'esprit: il ne le pouvait pas; mais il a, et il devait avoir le sentiment profond de ses limites et de son imperfection.

III. Je dis enfin qu'on n'est pas sceptique pour mesu-

rer la portée des sens, et leur faire la part dans la formation de la science. Il suffit qu'on ne les accuse pas de mensonge. Or, je vois bien çà et là qu'Anaxagore juge les sens avec sévérité, mais je ne vois nulle part qu'il leur reproche de nous tromper.

Ici, dans un passage de Sextus, il signale leur faiblesse, et fait observer qu'ils sont incapables de percevoir les phénomènes très-subtils. « Si vous prenez deux liquides de couleur différente, etc. » Je ne veux pas dissimuler que, dans ce même passage, Sextus fait dire à Anaxagore que nous sommes *impuissants à discerner la vérité*, et qu'il lui fait donner une preuve de l'*infidélité* des sens. Mais cette preuve même ôte à ces expressions tout ce qu'elles semblent avoir de fâcheux. Cette vérité que nous ne pouvons discerner, c'est le changement imperceptible de la couleur, et l'infidélité des sens consiste, non à nous induire en erreur, mais à nous laisser ignorer une partie des faits qui se passent sous nos yeux.

Là, dans un passage d'Aristote, il constate que les sens sont relatifs à chaque individu, mais vrais, à les prendre comme tels. Il est, en effet, évident qu'Anaxagore n'a pas d'autre pensée, quand il dit à ses amis que les êtres sont *pour eux* ce qu'ils leur paraissent être. D'abord, cette relativité des sens n'est pas dans la doctrine d'Anaxagore un fait isolé, et qui prête à la controverse. On ne peut pas avoir oublié que l'intelligence a un étroit rapport à l'organisation, et que la faculté de sentir est, dans l'animal et dans l'homme, ce que la font être les organes par lesquels elle s'exerce. Ensuite, cette vérité des apparences, des phénomènes, est une sorte de nécessité pour un physicien qui ne saurait, quoi qu'il fasse, prendre son point de départ ailleurs que dans les données immédiates des sens. Je sais que ce n'est pas ainsi qu'on interprète ordinairement la sentence citée par Aristote, et qu'on y

voit une formule sceptique ; mais on se trompe. La comparer, comme on l'a fait, à la célèbre proposition de Protagoras, c'est confondre les choses les plus différentes. Protagoras, en faisant de l'homme qui sent la mesure de toutes choses, suppose que les êtres sont *réellement* tels qu'ils nous paraissent ; Anaxagore dit seulement qu'ils sont, *vis-à-vis de nous*, tels qu'ils nous paraissent. La première maxime est d'un sophiste qui se fait un jeu de tourner la raison contre elle-même ; la seconde, d'un sage qui cherche la vérité avec un esprit sincère, et ne veut pas plus ajouter que retrancher à l'autorité légitime des sens.

Les sens sont donc faibles : ils ne nous montrent qu'une partie des choses, la plus superficielle, la plus grossière ; ils sont relatifs : ils ne nous montrent les choses que dans leur rapport à nous, ou à nos organes ; mais ils ne sont pas trompeurs, et les apparences qu'ils nous présentent sont précisément ce qu'elles doivent être. C'est à nous à ne pas confondre ce qui *paraît* avec ce qui *est*, le phénomène avec la réalité.

Après ces éclaircissements, les deux passages que j'ai jusqu'à présent laissés en-dehors de la discussion n'ont plus rien qui m'embarrasse. D'abord, ils n'en font qu'un, n'étant que deux différentes rédactions de la même pensée, plus ou moins exactement reproduite par Sextus, complètement défigurée par Cicéron. Car il est impossible qu'Anaxagore ait dit que la neige ne lui *paraît* même pas blanche. Au contraire, il a fort bien pu opposer l'une à l'autre ces deux propositions : *La neige est blanche ; — la neige, étant de l'eau congelée, est noire*. En effet, pour être contraires, ces deux propositions ne sont nullement contradictoires. La neige est blanche en apparence, pour l'œil qui la voit, par rapport à nous ; elle est noire en réalité, pour l'esprit qui l'analyse, en elle-même. Il y a plus :

si on connaissait bien et la nature de l'eau, et celle du phénomène de la congélation, on comprendrait que la neige *doit* nous *paraître* blanche, comme on comprend que le bâton plongé dans l'eau doit nous paraître brisé, que le soleil doit nous paraître en mouvement, etc.

Mais puisqu'Anaxagore distingue dans toute chose le phénomène et la réalité, et que les sens s'arrêtent au phénomène, il devait reconnaître une autre faculté, capable de pénétrer, à travers l'écorce des apparences, jusqu'à la réalité même. N'est-ce pas ce que veut dire Sextus lorsqu'il écrit : « Nous opposons le Raisonnement à l'apparence, comme Anaxagore à cette proposition : La neige est blanche, en opposait une autre, etc. » N'est-ce pas ce qu'il exprime d'une façon très-nette et très-précise dans cette autre phrase : « Anaxagore reconnaissait que le Raisonnement est l'organe de la vérité (1). » Enfin, comment Anaxagore pourrait-il déclarer lui-même que les élément d'où il fait tout sortir, que les homéoméries sont invisibles (2), c'est-à-dire inaccessibles aux sens, s'il ne plaçait à côté ou au-dessus des sens une faculté d'une nature différente ?

Je traduis le λόγος d'Anaxagore commme j'ai déjà traduit la λογικὴ δύναμις d'Héraclite, par le mot raisonnement. Anaxagore n'emploie pas d'autre procédé que le raisonnement appliqué aux faits, comment en connaîtrait-il un autre? On voit d'ailleurs très-clairement la nature du λόγος dans le passage de Sextus sur la couleur de la neige. *La neige est blanche*, voilà le produit des sens; *la neige, est de l'eau congelée, l'eau est noire, donc la neige est noire* voilà l'œuvre du λόγος. Le moyen de douter que le λόγος ne soit précisément la faculté de raisonner?

(1) Sext. *adv. Math.*, VII, 91.
(2) Arist., *De cœl.*, III, 3.

En outre, on trouve encore dans Sextus une indication précieuse à un double titre. Il semble que l'auteur cite les paroles mêmes d'Anaxagore, et ces paroles renferment une détermination précise du λόγος. « Τῆς τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα (εἶναι κριτήρια), ὥς φησὶν Ἀναξάγορας (1). » *Les phénomènes sont les signes par lesquels nous comprenons les choses cachées.* Quelle est la faculté qui va ainsi du phénomène à la chose cachée, du visible à l'invisible, du signe à la chose signifiée ? Ce n'est pas la sensation ; c'est donc le λόγος. Et qu'est-ce qu'aller du premier de ces termes au second ? C'est induire, c'est déduire, en un mot, c'est raisonner. Encore une fois, le λόγος n'est pas autre chose que le raisonnement.

Conclusion : Anaxagore est un philosophe essentiellement dogmatique. Il a un vif sentiment des bornes de l'intelligence humaine, et de son impuissance en face de l'univers; mais il la croit droite, et capable de bien voir ce qu'elle voit. Il sait que les sens sont faibles, relatifs, limités aux apparences; mais il reconnaît à l'esprit une autre faculté, celle de raisonner, qui, interprétant les données de la sensibilité, atteint l'être à travers le phénomène, et du variable conclut l'invariable. A l'Αἴσθησις, curieusement décrite, équitablement jugée, il donne pour supplément le Λόγος ; et s'il nomme à peine cette dernière faculté, s'il ne la fait que très-imparfaitement connaître, c'est que la vérité ne se découvre pas d'abord tout entière aux yeux de l'homme, et qu'Anaxagore, malgré son génie, était encore de son temps.

Voilà, dans toute la lumière où j'ai pu les mettre, les vues d'Anaxagore sur l'Intelligence. J'y aurai sans doute trop insisté au gré des lecteurs, mais pas assez au mien.

(1) *Adv. Math.*, VII, 140.

Dans une histoire des théories sur la faculté de connaître, on ne saurait faire la place trop grande à Celui qui a mérité d'être appelé Νοῦς par les mêmes hommes qui l'avaient exilé, et dont Aristote a dit : « Il plaça une intelligence dans l'univers, comme il y en a une dans l'animal ; il en fit la source de tout ordre et de toute harmonie : en sorte qu'il sembla que lui seul fût dans son bon sens, et que ses devanciers n'eussent fait qu'extravaguer (1). »

Qu'on ne s'y trompe pas cependant. Anaxagore n'est ni le seul, ni le premier, parmi les Ioniens, qui ait cru à une intelligence universelle, source de tout ordre et de toute harmonie. Déjà Diogène avait compris la nécessité d'expliquer par un Principe intelligent l'arrangement du monde. Déjà Héraclite avait proclamé cette Raison commune et divine, foyer de lumière, où l'intelligence humaine, toujours près de s'éteindre, se rallume toujours. L'Intelligence était trouvée et placée à la cime de l'univers. Que restait-il donc à faire à Anaxagore ? Quels sont ses titres vrais à la préférence d'Aristote, au glorieux surnom que lui décernèrent ses contemporains?

Il distingua l'Intelligence de tout ce qui n'est pas elle ; il la mit à part ; il l'isola des éléments; il établit, il démontra son indépendance ! Jusque là, on l'avait indignement confondue, sinon avec les corps, du moins avec les principes générateurs des corps. Jusque là, on en avait fait un *attribut*, soit de l'air, témoin : Diogène ; soit du feu, témoin : Héraclite. Anaxagore en fit un *Principe*. Il l'opposa aux éléments qu'elle met en mouvement ; aux homéoméries qu'elle tire du mélange primitif ; aux corps qu'elle anime ; au monde qu'elle ordonne et gouverne. Il lui donna l'existence en soi, marqua ses caractères.

(1) *Metaph.*, I, III.

détermina ses opérations, proclama sa suprématie. Je le répète, il en fit un principe et le principe par excellence. C'est par là qu'il diffère essentiellement de tous les autres philosophes de la même école, et qu'il opère dans la science une mémorable révolution.

Du reste, il faut le dire, cette révolution était devenue imminente. Une sorte de logique suprême qui conduit tout, hommes et choses, l'imposait à Anaxagore, qui en fut moins l'auteur que l'instrument. On commençait à sentir généralement l'absurdité de rapporter un monde plein d'ordre et de beauté à un principe aveugle. L'intelligence était en quelque manière à l'ordre du jour. Les philosophes devaient lui ouvrir leurs systèmes. Mais, suivant la judicieuse remarque de Ritter, les philosophes s'étaient engagés dans deux directions très-différentes, sur les traces de Thalès et d'Anaximandre. Les premiers, qui faisaient procéder le monde d'un principe actif, vivant, et plus ou moins subtil, l'eau, l'air ou le feu, accueillirent l'intelligence sans trop d'embarras : ils l'*attribuèrent* à leur principe. Anaxagore, qui plaçait à l'origine des choses une masse confuse d'éléments grossiers, dut éprouver plus de difficulté. Comment faire penser le Chaos ? mais, d'un autre côté, comment repousser l'intelligence, si elle s'impose avec une force irrésistible ? En face de cette double impossibilité, il prit le seul parti qui s'offrit encore à lui, celui de la vérité : il sépara l'Intelligence du monde et des éléments, et la déclara indépendante.

L'Intelligence, distinguée des éléments, dans le monde, du corps et des organes, dans l'homme ; d'attribut devenue principe : voilà ce qui fait la réelle et incontestable supériorité d'Anaxagore sur tous ses devanciers, et singulièrement sur Héraclite. Mais ce progrès capital, qui suffirait à sa gloire, n'est pas le seul dont il faille lui faire honneur. Plus qu'aucun autre philosophe avant lui, il

est descendu dans les détails, corrigeant, rectifiant, développant, éclaircissant, laissant partout la lumineuse empreinte de son génie.

Héraclite, faisant consister l'intelligence dans le feu, avait expliqué les différences qui se remarquent entre les intelligences particulières par les divers degrés de sécheresse : explication conséquente à sa doctrine, mais sans valeur. Anaxagore rapporte ces mêmes inégalités à des inégalités correspondantes dans l'organisation ; et, s'il exagère l'influence des organes sur le développement de l'intelligence, il est cependant dans le vrai. Premier progrès.

Héraclite, au témoignage de Théophraste, avait tenté de rendre compte de la sensation en général par l'action du contraire sur son contraire. Anaxagore reproduit la même théorie, mais en l'appliquant tour à tour à chacun des cinq sens. Deuxième progrès.

Il n'est pas probable qu'Héraclite eût songé à distinguer les sensations qui se rapportent aux corps étrangers de celles qui ont leur cause, aussi bien que leur instrument, dans notre propre corps. Il est certain qu'Anaxagore a fait cette distinction de la manière la plus expresse. Troisième progrès.

Héraclite reconnaissait à l'homme une double intelligence, l'une individuelle, laquelle n'est proprement que la faculté de sentir ; l'autre générale, laquelle n'est proprement que la faculté de raisonner ; mais il accusait les sens d'imposture, sans songer qu'il condamnait par là le raisonnement à s'exercer dans le vide. Anaxagore ne se fait aucune illusion sur la nature et la portée des sens, mais il croit au moins à la vérité des apparences, prises pour ce qu'elles sont. Quatrième progrès.

Héraclite avait autant d'estime pour le raisonnement que de mépris pour les sens. Mais il ne déterminait pas la

nature, il n'expliquait pas le mécanisme de cette faculté supérieure. On ne conçoit même pas comment il l'eût pu faire, les données des sens ôtées. Anaxagore entrevoit au moins le problème et en indique la solution. Il tire le λόγος du vague où l'avait laissé son prédécesseur et montre (trop rapidement, sans doute) comment, interprétant les apparences, il en conclut les réalités. « Les phénomènes sont les signes à l'aide desquels nous comprenons les choses cachées. » Cinquième progrès.

Singulière fortune d'Anaxagore ! Le progrès naît partout sous sa main. Tout ce qu'il touche, il le perfectionne. A tenir compte des temps et des circonstances, il n'est peut-être pas un philosophe, même parmi les plus grands, qui ait mieux servi la cause de l'avenir. « Est-ce pour avoir découvert l'Intelligence qui régit l'univers, est-ce pour avoir montré en lui-même le plus beau génie qu'on eût encore vu, et l'un des plus beaux qu'on puisse voir, qu'il fut surnommé Νοῦς par ses contemporains ? » Je conçois que Plutarque se soit fait cette question (1), et n'y ait pas répondu.

Finissons par un coup-d'œil rétrospectif. Tous les systèmes qui ont vu le jour en Ionie, en dépit des plus essentielles différences, ont un point commun : ils procèdent de l'homme au monde, et du monde à l'homme, faisant ainsi un cercle, qui serait certainement *vicieux*, s'il était moins *naturel*. Thalès observe que l'homme et les animaux proviennent d'un germe humide ; Anaximène, que l'homme et les animaux ne vivent que par la respiration et ne respirent que par l'air ; Diogène, que l'air, mêlé à tout, l'est surtout au sang. Anaxagore analyse ingénieusement l'acte de la nutrition. La génération, la respiration, le

(1) *Vie de Périclès.*

mouvement du sang dans les veines, la nutrition : toutes fonctions de la nature animée que l'homme doit remarquer en lui-même avant de les remarquer ailleurs. Arrivés par ce chemin à la science universelle, les Ioniens en tirent, non sans une certaine rigueur, les différentes sciences particulières, singulièrement celle de l'homme, âme et corps. Le corps humain est formé, comme tous ceux de la Nature, de l'élément générateur, modifié d'une certaine façon, suivant une certaine loi. L'âme humaine est de l'eau, et elle en a la puissance motrice; ou de l'air, ou du feu, et elle en a la puissance intelligente, etc.

Comme ils procèdent par rapport au monde en général, ainsi ils procèdent par rapport à l'intelligence. Ils s'élèvent de l'intelligence humaine à l'universelle, et redescendent de celle-ci à celle-là. Où puiseraient-ils cette notion de l'intelligence? dans la Nature, où nous ne la voyons point? dans l'animal, où nous ne pouvons que la deviner? Non, mais en nous-mêmes, où nous la sentons penser. Mais n'allez pas croire que les Ioniens cherchent dans l'étude de l'intelligence humaine les caractères et la nature de l'intelligence universelle : c'est la marche inverse qui est la leur. Telle est l'intelligence de l'univers, telle sera celle de l'homme; et quand la première sera connue, mais seulement alors, la seconde le sera aussi, car elles ne diffèrent que du plus au moins, du tout à la partie. Ainsi pensent, ainsi procèdent Héraclite aussi bien que Diogène, Anaxagore aussi bien qu'Héraclite.

Telle est la constante méthode des Ioniens : ils rapportent l'intelligence humaine à sa source, et l'étudient dans l'intelligence universelle. Seulement, comme l'intelligence reçoit des modifications plus ou moins considérables des organes par lesquels elle s'exerce au sein de la nature humaine, ils l'étudient encore dans l'organisation. De là cette théorie des contraires, commune à Héraclite et à

Anaxagore, et mise dans le plus grand jour par ce dernier. Ils ne songent guère à l'étudier dans ses objets, et pas du tout en elle-même.

L'application de cette commune méthode les conduit à des résultats, dont quelques-uns sont communs aussi, et les autres divers. Diogène, Héraclite, Anaxagore, s'accordent à considérer l'intelligence humaine comme une partie de l'intelligence universelle. Mais ils diffèrent en ce que les deux premiers confondent l'intelligence universelle, et par conséquent l'intelligence humaine, avec les éléments, tandis que le dernier établit entre l'intelligence, universelle ou humaine, et les éléments, une différencce profonde.

Diogène, Héraclite, Anaxagore, s'accordent à reconnaître dans l'intelligence humaine la faculté particulière de sentir. Mais le premier borne notre intelligence à cette seule faculté; les deux autres y ajoutent une faculté supérieure, d'une nature plus générale, le raisonnement.

Héraclite et Anaxagore opposent à la raison particulière, ou faculté de sentir, la raison générale, ou faculté de raisonner : mais le premier, condamnant absolument les sens, ne laisse aucun point d'appui au raisonnement, qu'il considère néanmoins comme l'instrument de toute science, et la source de toute vérité; tandis que le second, appréciant les sens avec plus de modération et de justice, donne les apparences pour base à la faculté de raisonner.

Héraclite n'explique pas le raisonnement et ne peut l'expliquer; Anaxagore, placé dans de meilleures conditions, en indique le mode de développement avec une concision qui laisse au moins deviner une pensée vraie.

Somme toute, l'École ionienne, grâce aux travaux de Diogène, Héraclite et Anaxagore, met en lumière quatre grandes vérités, qui ne feront que se confirmer et s'éclaircir dans la suite :

1°. La distinction profonde de l'intelligence et de l'organisation au milieu de laquelle elle réside ;

2°. Le rôle des organes dans nos développements intellectuels ;

3°. Les vrais caractères de la sensation proprement dite, distinguée du plaisir et de la douleur ;

4°. La différence, sinon l'opposition, de la faculté de sentir et de celle de raisonner.

Quel attrait ne trouvons-nous pas à remonter le cours d'un fleuve majestueux, pour explorer dans la montagne l'humble source qui lui donne naissance ? La science de l'esprit humain est le fleuve majestueux, la théorie ionienne l'humble source. Mais, à part cet intérêt, qu'on ne lui contestera pas, cette théorie mériterait encore d'être étudiée pour elle-même : les résultats ci-dessus mentionnés en font foi.

CHAPITRE II.

ÉCOLE ITALIQUE.

Recueillir et coordonner systématiquement les idées de l'École italique sur l'entendement humain, voilà, sans contredit, l'un des plus difficiles problèmes que puisse se donner à résoudre la Critique moderne. Ce n'est plus ici ce demi-jour de l'École ionienne qui, sans laisser distinguer les détails, permet au moins d'entrevoir les masses; c'est une nuit épaisse où il faut errer en trébuchant, à la lueur vacillante de la plus courageuse et de la plus impuissante érudition.

Que si la restitution de la théorie pythagoricienne de l'intelligence est chose difficile, c'est surtout chose ingrate. Point d'illusion : le succès est impossible. On n'invente point le passé ; on n'en peut connaître que ce qu'on en peut constater. Or, que peut-on constater avec des documents extrêmement rares, dont les uns manquent de clarté, les autres d'authenticité ? La doctrine pythagoricienne en général est un mystère impénétrable, à plus forte raison la théorie particulière de l'entendement. Sur ce point, toute la science du monde, unie à la plus parfaite sagacité, n'obtiendrait ni plus ni moins, après mille efforts, qu'un résultat à peu près insignifiant.

D'abord, il faut enfermer l'École italique dans ses vraies limites, et, comme on la fait commencer à Pythagore, contemporain de Thalès, la faire finir à Archytas, contemporain de Platon. Non qu'elle ne se prolonge fort au-delà. Mais, outre qu'il ne peut être question dans cette étude que de la philosophie anté-socratique, l'École pythagoricienne n'est vraiment pythagoricienne qu'autant

qu'elle reste pure, sans mélange, sans alliage. Or, elle participe du platonisme après Platon, de l'aristotélisme après Aristote, et, plus tard, de toute la philosophie grecque. Il faut donc s'arrêter à l'Académie, moment solennel où toutes les philosophies antérieures, Ionienne, Italique et autres, pâlissent et s'effacent devant l'incomparable éclat de la philosophie nouvelle, dont Socrate est le père.

Ensuite, sur la liste des philosophes appartenant par la date à l'ancienne École italique, que de noms inscrits par cette demi-science, pire que l'ignorance même, qu'une critique mieux inspirée doit effacer! Hippon (1) suit les principes de Thalès, assez habile pour les comprendre, trop peu pour les modifier, ou les étendre (2). Hippase de Métapont est un Ionien, en dépit de son origine (3). Empédocle, perpétuellement ballotté par les historiens d'une école à l'autre, semble devoir être définitivement rangé parmi les Éléates. Il n'est pas même prouvé, malgré le témoignage de Diogène Laërce (4), qu'Alcméon, médecin crotoniate, qui a pu voir et entendre Pythagore, doive être considéré comme un pythagoricien (5). A vrai dire, on ne connaît qu'un très-petit nombre de véritables pythagoriciens, à peu près contemporains de Socrate, savoir : Lysis, qui fut le maître d'Épaminondas ; Philolaüs, qui fut celui de Simmias et de Cébès, plus tard disciples de Socrate ; et Archytas, qui florissait du temps de Platon et de Denys-le-jeune. Les autres se perdent, avec le grand homme dont ils relèvent, dans ce lointain des temps, qui

(1) Tennem., *Man.*, t. I, 99.
(2) Arist., *De anim.*, I, II, 22.
(3) *Ibid. Mét.*, I, III.
(4) VIII, *v.* d'*Alc.*
(5) Ritt., IV, I, p. 304.

peut bien commander le respect, mais qui fait le désespoir de la science.

Enfin, à ne tenir compte que de la primitive École d'Italie, et, dans celle-ci, que des pythagoriciens dont le caractère philosophique est incontestable, il faut encore se garder de chercher et d'étudier leur pensée dans les ouvrages, ou fragments d'ouvrages qu'on leur rapporte. Les plus anciens n'ont rien écrit; et des plus récents, si l'on excepte Philolaüs, il ne reste rien. Le livre d'Ocellus de Lucanie, *De la nature de l'univers*, est si peu d'Ocellus de Lucanie qu'il est même fort douteux qu'il soit d'un pythagoricien, tant y est visible et profonde la trace du péripatétisme. Le livre de Timée de Locres, *De l'âme du monde*, est d'un disciple de Platon. Archytas n'est pas davantage l'auteur de son prétendu livre : *De la nature de l'univers.* Or, après ces retranchements nécessaires, que reste-t-il pour construire la théorie de l'Intelligence ? Presque rien. On ne le verra que trop.

Il n'y a qu'un Monde, où toutes les parties, où tous les êtres, harmoniquement enchaînés, forment un ordre admirable. Un Principe éternel et divin, l'Un, le domine et le pénètre, le gouverne et l'anime. (1). Partout présent, il est comme l'Ame universelle. De l'Ame universelle dérivent les âmes particulières (2).

Il ne faut pas confondre l'Ame universelle, qui n'est pas moins que l'Un dans le monde, avec le Feu, foyer et centre de l'univers, palais de Jupiter, mère des Dieux, base, lien et mesure de la nature. Le feu n'est que le premier des éléments (3). Il ne faut pas non plus confondre les âmes particulières avec la vie.

(1) Phil. ap. Stob., *Ecl.*, I, 420. Diog. Laërce, VIII, V. *Pyth.*
(2) Cic., *De nat. Deor.*, I, xi.
(3) Bœck., *Phil.*, 11.

La vie vient du feu; elle est la chaleur qui en émane (1). Aussi tout être qui participe à la chaleur participe-t-il à la vie; aussi les plantes sont-elles des êtres vivants. Elles ne sont pas des êtres animés. L'âme, immortelle comme son principe, s'ajoute à la vie seulement dans les êtres supérieurs (2).

C'est ainsi qu'on peut compter chez l'homme, être vivant à la fois et animé, jusqu'à quatre principes différents : la pensée, la sensation, la végétation et la procréation. Le premier a son siége dans le cerveau; le second, dans le cœur; le troisième, dans l'ombilic; le quatrième, dans l'organe générateur. Les deux derniers principes appartiennent à la vie; les deux premiers à l'âme (3). Et c'est ce qui a fait dire que l'âme de l'homme s'étend depuis le cœur jusqu'au cerveau (4).

Mais quelle est proprement la nature de cette âme?

L'âme est une *modification des nombres* (5), c'est-à-dire un certain nombre, et plus simplement, un nombre. Faut-il ajouter qu'elle a la puissance motrice, et la définir avec Plutarque (6) : *un nombre qui se meut?* Peut-être, mais il est permis d'en douter. Absorbés dans la contemplation de l'harmonie universelle, les pythagoriciens ne semblent guère s'être préoccupés du point de vue de la cause efficiente; et on ne voit nulle part qu'ils aient inscrit le mouvement entre les propriétés des nombres. D'ailleurs, Aristote, qui attribue aux pythagoriciens cette définition : L'âme est une modification des

(1) Diog. Laërce, *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) Bœckh., *Phil.*, 21.
(4) Diog. Laërce, *Ibid.*
(5) Arist., *Mét.*, I, v.
(6) *De plac.*, IV, II.

nombres, discute longuement (1) cette autre définition : L'âme est un nombre qui se meut, sans la leur attribuer. Il y a mieux : Thémistius nous apprend qu'il la faut rapporter à Xénocrate, qui l'avait exposée dans le V[e]. livre de son ouvrage, *De la Nature.*

L'âme est *une harmonie* (2). En effet, où il y a nombre, il y a harmonie. Ces deux termes, convertibles l'un dans l'autre, n'en font qu'un (3). Mais il ne suffit pas de définir l'âme une harmonie, il faut ajouter avec plus de précision qu'elle est *l'harmonie du corps.* « Notre corps étant composé et tenu en équilibre par le chaud, le froid, le sec, l'humide, l'âme est le rapport de ces principes entre eux, et l'harmonie qui résulte de l'exactitude et de la justesse de leur combinaison (4). » Ainsi parle Simmias. Mais Simmias est un transfuge, et l'on peut supposer sans invraisemblance qu'il altère la pensée de ses anciens maîtres. Cébès lui-même, dans le même passage, reconnaît que l'âme est un être plus fort et plus durable que le corps. Elle n'en est donc pas le résultat.

C'est qu'il y a deux manières d'entendre cette formule : L'âme est l'harmonie du corps. D'abord, celle qu'adopte Simmias, et qu'adopteront plus tard Cléarque de Soli, Aristoxène et Dicéarque (5). L'âme, n'étant que l'accord des parties du corps, n'est rien sans lui. Mais on peut concevoir l'âme comme un principe antérieur au corps, et qui a la vertu, en le pénétrant, d'ordonner entre elles et d'agencer harmoniquement ses parties. Nul doute que

(1) *De anim.*, I, IV.

(2) Phil. ap. Macr. *Somn. Scip.*, I, 14. — Arist., *De anim.*, I, IV.

(3) Ritt., t. I, IV, II, 344.

(4) Plat., *Phédon.*

(5) Cic., *De fin.*, V, 19 ; *Tusc.*, I, 10, 18. — Plut., *De plac.*, IV, 2. — Sext. *Adv. Math.*, VII, 349, etc.

ce ne soit là le sens pythagoricien de cette équivoque maxime.

Cette âme, qui est un nombre, et qui, à ce titre, fait l'harmonie du corps, ne serait pas d'une autre nature, selon quelques pythagoriciens, que cette poussière qui tourbillonne dans l'air, et qu'un rayon de soleil rend visible. Selon d'autres, elle serait la puissance cachée qui lui imprime le mouvement (1). Cette indication d'Aristote serait fort obscure, si on n'avait pour la commenter toute la philosophie ancienne. Comme les philosophes de l'Inde (2), comme ceux d'Alexandrie, les pythagoriciens admettaient entre le corps et l'âme proprement dite une sorte de corpuscule d'une extrême subtilité, auquel l'âme demeure étroitement unie, depuis le jour où elle se sépare de l'Ame universelle, jusqu'à celui où elle s'y réunit. Ce sont ces corpuscules animés que nous entrevoyons parfois dans l'air devenu lumineux.

Mais pourquoi ces corpuscules, dont rien ne démontre l'existence ? C'est que, suivant les pythagoriciens, les âmes particulières ont un rapport essentiel à la matière. Elles peuvent bien quitter un corps pour entrer dans un autre, mais, même dans ce passage, il faut qu'elles res-

(1) Arist., *De anim.*, I, II, 7, 8.

(2) « L'âme est primordialement investie d'une *personne subtile*, formée des rudiments élémentaires. Cette personne, ou forme subtile, émane de la nature originelle, et résulte du développement primitif des rudiments de la création. Elle est appelée d'un mot qui signifie : *surpassant le vent en vitesse.*

« La personne subtile, ou *atome animé*, passe par des corps différents, qu'elle revêt successivement, comme un acteur se pare de différents costumes, pour représenter des personnages différents. » (*Essais de Colebrooke*, *I*, *Philosophie Sankhya.*)

« L'atome subtil que l'on voit dans un rayon de soleil est la plus petite quantité possible de matière perceptible pour nous. » (*Ibid.*, *II*, *systèmes Nyaya et Vaisêchika.*)

tent unies à quelques particules matérielles. Et c'est ce qui a fait dire à Diogène Laërce : « Les âmes, après la mort, voltigent dans l'air, avec l'apparence d'un corps (1). »

Telle est la nature de l'âme. Quelles sont ses facultés ? Elle en a deux. D'abord, une faculté *animale*, si l'on peut ainsi dire : c'est à savoir le courage, ou l'ardeur, ou l'énergie, θυμόν; ensuite une faculté rationnelle et intellectuelle, λογικὸν καὶ νοερόν : c'est à savoir l'intelligence. La première réside dans le cœur, la seconde dans le cerveau (2).

Comme l'âme, l'intelligence est un nombre (3). Il en sera encore de même de chacune de ses facultés secondaires. La foi, πίστις, est un nombre; la mémoire est un nombre (4). Il y a mieux : la lumière qui éclaire l'intelligence en général est un nombre, un nombre déterminé, le nombre sept (5).

L'intelligence a des bornes qu'elle ne saurait franchir. Il n'est donné qu'aux dieux de connaître l'éternelle essence des choses et la nature en soi. Mais si l'intelligence ne peut atteindre le nombre à ce degré d'abstraction qui en fait la sublimité, c'est cependant au nombre présent dans le monde qu'elle doit de connaître le monde (6).

Sans le nombre, toutes choses seraient indéterminées, obscures, imperceptibles. Sans le nombre, nul objet ne se manifesterait à nul homme (7). C'est le nombre qui, mettant les choses en harmonie avec l'âme, et les

(1) VIII, *v. Pyth.*
(2) Plut., *De plac.*, IV, 5.
(3) Arist., *Mét.*, I, v.
(4) Bœckh., 18.
(5) Procl. *Th. s. Plat.*, V, XII, 252.
(6) Stob., *Ecl.*, I, 458; Bœckh., 4.
(7) Stob., *Ibid.*, 8; Bœckh., 18.

appropriant à la sensibilité, les rend susceptibles d'être connues et comparées entr'elles (1). En sorte que le nombre, qui explique le sujet et l'objet de la connaissance, le monde et l'âme intelligente, explique encore la connaissance elle-même.

Pourquoi l'erreur est-elle d'une nature indéterminée, inintelligible et irrationnelle ? parce qu'elle est sans rapport avec le nombre. Telle est sa nature qu'elle le repousse et en est repoussée. Et voilà pourquoi l'intelligence répugne à l'erreur et se sent faite pour la vérité (2).

Ainsi s'opère la connaissance; mais de quelles sources découle-t-elle? Ainsi s'exerce l'intelligence; mais par combien de facultés?

L'intelligence a deux facultés essentielles et profondément distinctes : l'une, que représente le mot Νοῦς; elle est commune à l'homme et à l'animal, c'est donc la sensation ou la perception; l'autre, que représente le mot Φρένες; elle est propre à l'homme, c'est donc une faculté supérieure (3). Il faut décrire la première; il faut déterminer la nature et mesurer la portée de la seconde.

Nous avons vu plus haut Anaxagore rendre compte de la sensation par un principe général : « Le contraire ne peut être connu que de son contraire »; les pythagoriciens adoptent le principe opposé : « Le semblable ne peut être connu que de son semblable » (4), et l'appliquent non-seulement aux sens, mais à l'intelligence tout entière, au Φρένες aussi bien qu'au Νοῦς.

(1) Phil., ap. Stob., I, 8.
(2) *Ibid.*, 10.
(3) Diog. Laërce, *Ibid.*
(4) Sext., *adv. Math.*, VII, 92.

Comme il y a cinq sens, il y a cinq éléments (1), lesquels dérivent des cinq corps mathématiques (2). Les corps mathématiques sont : le cube, la pyramide, l'octaèdre, l'icosaèdre et le dodécaèdre. Les éléments, rangés dans l'ordre correspondant, sont : la terre, le feu, l'air, l'eau et le vaisseau de l'univers, ἁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς (3). S'il fallait en croire Sextus, le cinquième élément serait, non pas le vaisseau de l'univers, mais l'éther (4).

Or, chaque sens a son élément, qu'il est apte à connaître. Nous percevons la terre par le toucher, le feu par l'odorat, l'air par l'ouïe, l'eau par le goût, et l'éther par la vue (5).

Pourquoi tel sens perçoit-il tel élément? parce qu'il est de même nature que cet élément. Ainsi le toucher est terreux, l'odorat igné, l'ouïe aérienne, le goût aqueux et la vue éthérée (6). Il est dans la nature absolue des choses, et probablement dans les lois des nombres et de l'harmonie, que le semblable soit perçu par son semblable.

Les pythagoriciens ne se crurent pas dispensés par cette explication générale d'entrer dans les détails. A n'en pouvoir douter, ils étudièrent tour à tour les cinq sens. Mais

(1) Phil., ap. Stob., I, 10.

(2) On lit dans les *Essais de Colebrooke*, I, *Phil. Sank.* : « Il y a cinq particules subtiles, ou atomes insaisissables à nos sens grossiers, et d'où dérivent les cinq grands éléments, savoir : la terre, l'eau, le feu, l'air, l'espace. »

(3) Plut., *De plac.*, II, 6.

(4) Il est à remarquer que, dans le 1er. *Essai de Colebrooke*, le cinquième élément est tantôt l'espace, et tantôt l'éther qui le remplit.

(5) Sext., *adv. Math.*, VII, 92.

(6) C'est encore la même explication dans les *Essais de Colebrooke*, mais avec des différences : « l'organe de la vision est lumineux ; celui de l'ouïe, éthéré ; celui du goût, aqueux (par exemple la salive) ; celui du toucher, aérien, et celui de l'odorat, terreux. » (II, *syst. Nyaya et Vaisêchika.*)

à quels résultats furent-ils conduits? Il est malheureusement impossible de répondre à cette question, faute des données nécessaires. Nous savons uniquement qu'ils avaient pensé qu'un feu invisible, ὄψις, sortant des yeux, allait toucher les objets, et nous en faisait connaître la forme et la couleur (1).

Si l'on se décidait à ranger Alcméon parmi les disciples de Pythagore, on acquerrait quelques notions de plus sur leurs théories particulières des cinq sens. En effet, Plutarque rapporte (2), trop brièvement, les opinions d'Alcméon sur l'ouïe, l'odorat et le goût.

L'ouïe : « Nous entendons à cause du vide qui est au-dedans de l'oreille, au moment où le souffle, πνεῦμα, y pénètre, parce que toutes les choses vides résonnent. »

L'odorat : « L'âme réside principalement dans le cerveau, et c'est là que nous sentons les odeurs apportées par la respiration. »

Le goût : « C'est par la langue, grâce à sa souplesse, que nous apprécions les saveurs, grâce à leur humidité. »

Reste à dire quelle est cette faculté supérieure, φρένες, qui, à la différence de la précédente, survit au corps et

(1) Diog. Laërce, *Ibid.* Apulée, *Apol.*, I, 461. Plut., *De plac.*, IV, 14.

« La pupille de l'œil n'est pas l'organe de la vue, ni l'oreille extérieure celui de l'ouïe; mais c'est un rayon de lumière partant de la pupille de l'œil, et se dirigeant vers l'objet perçu, qui est l'organe visuel ; et l'éther, contenu dans la cavité de l'oreille, et communiquant par un éther intermédiaire avec l'objet entendu, est l'organe de l'ouïe.

« Ce rayon de lumière n'est pas ordinairement visible, de même que le rayonnement d'une torche ne se voit pas à la lumière méridienne du soleil. Mais dans des circonstances particulières on peut obtenir un éclat de rayon visuel, par exemple, l'œil du chat qui épie dans l'obscurité. » (*Ess. Coleb.*, II; *syst. Nyaya et Vaisech.*)

(2) *De plac.*, IV, 16.

aux organes (1). Le procédé à suivre icl, c'est d'aller de l'objet au sujet, de ce qui est connu à ce qui connait.

Or, l'objet du Φρένες, aussi blen que des sens, c'est la Nature. Seulement, il faut distinguer dans la nature deux choses, savoir, les corps qui sont composés, et les éléments d'où ils provlennent d'une part, et d'autre part les rapports numériques, c'est-à-dire harmoniques, qul lient entr'eux et les corps et les éléments. En d'autres termes, l'individuel et l'Universel, τὰ ὅλα. L'Individuel tombe sous les sens; au Φρένες seul il appartient de contempler l'unlversel et sa nature (2).

On peut déjà définir le Φρένες : la faculté qui, au milieu des êtres particuliers, saislt et détermine les rapports généraux qul les enchainent. Et non-seulement cette faculté se rapporte à l'universel, mais en vertu de ce principe déjà cité, que « le semblable ne peut être connu que de son semblable », elle est de même nature que lui. Destinée à connaitre l'unlversel, elle est elle-même universelle (3).

Quel nom lui donner? faut-il voir en elle cette faculté plus qu'humaine, connue seulement de quelques anclens, si éloquemment décrite par les modernes, par un Mallebranche, un Bossuet, un Fénelon, et qui, dans son sublime essor, attelnt par-delà le temps et l'espace l'Être des êtres, l'éternel Auteur du monde? La plupart des historiens de la philosophie lnclinent à cette opinion. Il est si naturel d'opposer l'École Italique à l'École Ionienne, et la Raison pure à l'Expérience! Sans méconnaitre le polds des autorités que je combats (4), il m'est lmpossible de

(1) Diog. Laërce, *Ibid.*

(2) Sext., *adv. Math.*, VIII, 92, 93; X, 251, 261.

(3) Id., *Ibid.*

(4) M. Ravaisson semble déjà se séparer de l'opinion commune. Voir t. I, p. 271-273.

m'associer à une manière de voir qui n'est ni vraie, ni vraisemblable.

Quoi qu'on puisse dire, il n'est pas vraisemblable qu'à cette époque, au début des recherches philosophiques, l'esprit humain ait pu s'observer assez subtilement pour reconnaître en lui-même une faculté qui semble lui appartenir à peine, et dont l'action est tout à la fois si rapide qu'elle échappe à l'observation la plus attentive, si obscure et si mystérieuse qu'elle trompe l'œil le plus clairvoyant. Il ne paraît pas, d'ailleurs, que les pythagoriciens aient beaucoup pratiqué l'observation en général, l'observation intérieure en particulier. Auraient-ils donc été conduits à cette merveilleuse découverte par la force des choses? Point. Il n'y a nulle liaison nécessaire entre la théorie des nombres et la puissance intellectuelle qui conçoit le Parfait et l'Infini.

Il n'est pas vrai que les pythagoriciens aient reconnu, outre la faculté passive de percevoir par les sens les choses extérieures, outre la faculté active d'élaborer diversement les idées préacquises, une faculté en quelque manière divine, dont le propre serait de nous ouvrir les portes d'un monde nouveau, et d'ajouter à nos premières connaissances des connaissances d'un ordre supérieur. Il y a de cela une preuve qui ne se discute ni ne se réfute, je veux dire un texte, si précis et si clair, qu'il ne saurait l'être davantage. « Anaxagore plaçait le critère de la vérité dans le *Raisonnement en général*, κοινῶς τὸν λόγον ; les pythagoriciens le plaçaient, non pas dans le raisonnement en général, mais dans cette espèce de *Raisonnement qui se rapporte aux mathématiques*, τὸν ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον. » Et qui dit cela? Quelqu'un qu'on n'accusera pas d'erreur : *Philolaüs lui-même*, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος (1).

(1) Bœckh., n° 25, p. 191, 192.

Mettrait-on en doute le sens du mot λόγος? Mais il faut nécessairement de deux choses l'une : ou bien faire proclamer l'existence de la *Raison pure* par Anaxagore en même temps que par les pythagoriciens, ou bien reconnaître que les pythagoriciens, comme Anaxagore, n'ont pas été plus loin que le raisonnement. Qu'on choisisse.

Le Φρένες, cette faculté supérieure qui s'ajoute au Νοῦς, c'est-à-dire aux sens, pour achever la connaissance, n'est donc ni plus ni moins que le *Raisonnement mathématique*, c'est-à-dire le raisonnement appliqué à la détermination des rapports généraux qui sont les liens des choses et l'ordre du monde.

Si incomplet, si imparfait que soit ce résumé de la théorie pythagoricienne de l'intelligence, il montre assez manifestement la méthode employée par les philosophes de l'Italie dans l'étude de l'homme, comme dans celle de tous les êtres, quels qu'ils soient. Cette méthode consiste à tout rapporter aux mathématiques, à tout expliquer par la théorie des nombres. « Ceux qu'on nomme pythagoriciens, dit Aristote (1), s'appliquèrent les premiers aux mathématiques, établirent la prééminence de cette science sur les autres, et en vinrent à imaginer que les nombres sont les principes de tous les êtres. Comme ils apercevaient plus de ressemblance entre les nombres et les choses qui sont ou qui deviennent, qu'entre celles-ci et le feu, ou la terre, ou l'eau; comme ils trouvaient la raison de toute harmonie dans les nombres; comme ils voyaient que tout se rapporte aux nombres, et qu'ils dominent la nature, ils pensèrent que les éléments des nombres sont aussi ceux des êtres, et ramenèrent à

(1) *Mét.*, I, v.

l'harmonie et aux nombres et ce qui existe, et le ciel tout entier, appliquant partout les mathématiques. »

C'est par là qu'ils diffèrent véritablement des Ioniens, ou même s'y opposent. Ceux-ci sont des physiciens; les philosophes d'Italie sont des mathématiciens. Les uns et les autres ont bien un commun objet, la Nature; mais Thalès et ses successeurs s'arrêtent aux êtres particuliers, dont ils cherchent la substance, tandis que Pythagore et ses disciples ne sont attentifs qu'aux rapports numériques qui enchaînent les êtres aux êtres, et composent l'universelle harmonie. Les uns s'attaquent à la matière, les autres à la forme; ceux-là au particulier, ceux-ci au général; les premiers au concret, les derniers à l'abstrait.

Comme, dans leur doctrine générale, ils ne s'élèvent ni les uns ni les autres au-dessus de la Nature, dans leur théorie particulière de l'âme et de l'intelligence, ils ne s'élèvent non plus ni les uns ni les autres au-dessus du Raisonnement, de quelque nom qu'ils l'appellent. Seulement, là comme ailleurs, comme partout, se fait remarquer la différence profonde des points de vue ionien et pythagoricien. S'il y a deux manières de concevoir le monde, il y a pareillement deux façons d'entendre le raisonnement. Raisonner, pour un physicien, pour Anaxagore, par exemple, c'est interpréter les phénomènes, c'est conclure de ce qui *paraît* à ce qui *est*. Pour un mathématicien, pour Philolaüs comme pour Euclide, c'est analyser un principe; c'est conclure de ce qui est plus général à ce qui l'est moins. En un mot, il y a un *Raisonnement physique*, dont la matière est le concret, et la forme l'induction; et un *Raisonnement mathématique*, dont la matière est l'abstrait, et la forme la déduction. Conséquents à eux-mêmes, et à toutes leurs doctrines, les ioniens se sont attachés au premier, et les pythagoriciens au second.

Ces considérations fondées sur les faits, et incontestables comme eux, mettent tout à la fois dans le plus grand jour, et ce qu'il y a de véritablement caractéristique dans la théorie pythagoricienne, et ce qui en fait la nouveauté, c'est-à-dire la supériorité. Les Ioniens ignoraient le singulier pouvoir qu'a l'intelligence d'abstraire premièrement, et de raisonner ensuite sur ses abstractions. Les pythagoriciens, animés d'un tout autre esprit, découvrent d'abord ce pouvoir, l'exercent et le décrivent. Par là, ils réalisent un double progrès : ils font connaître l'une des deux faces du Raisonnement, jusque là laissée dans l'ombre ; ils préparent la découverte d'une faculté nouvelle, originale, et qui doit ouvrir à la science l'horizon sans bornes et les éblouissantes perspectives du monde intelligible !

Ainsi marche l'esprit humain, lentement, mais constamment. Il s'élève sans cesse, mais de degré en degré. Et on peut dire de lui ce que Leibnitz disait de la Nature : il ne fait pas de sauts brusques.

CHAPITRE III.

ÉCOLE ÉLÉATIQUE.

XÉNOPHANE; — PARMÉNIDE; — EMPÉDOCLE.

Comme tout se tient, comme tout s'enchaîne dans le mouvement scientifique dont l'objet est notre intelligence! A peine des philosophes-mathématiciens ont-ils appelé l'attention sur le raisonnement abstrait, qu'ils ont eux-mêmes appris à connaître en le pratiquant : deux écoles s'élèvent presque dans le même instant, à Élée et à Abdère, qui, laissant là les nombres, aspirent à *construire* le système du monde par la seule puissance du raisonnement. Que sont, en effet, les Éléates? des Dialecticiens. Et ceux qu'on devrait appeler les Abdéritains, je veux dire les Atomistes? des Dialecticiens encore. Toute la différence est dans l'esprit dont s'inspirent les uns et les autres. Les premiers sont les dialecticiens de l'école italique; les seconds, les dialecticiens de l'école ionienne.

En ce qui concerne l'école d'Élée, cette filiation et ce caractère, démontrés par les faits, sont en outre constatés par les anciens eux-mêmes. Proclus, en plus d'un endroit de son Commentaire du Parménide (1), déclare que l'éléatisme a sa première origine dans la philosophie pythagoricienne. Le même commentateur, dans le même

(1) Édit. Cous., t. IV, p. 5, 11, 12.

ouvrage (1), écrit cette phrase : « L'explication par les procédés dialectiques est la méthode des éléates. » Qui ne sait, d'ailleurs, que l'invention de la dialectique est attribuée par Aristote (2) à Zénon d'Élée, et par Cicéron (3) à Xénophane lui-même?

Quoi qu'il en soit, les principaux représentants de l'école éléatique sont : Xénophane, Parménide, Zénon, Mélisse et vraisemblablement Empédocle.

Tous importants, ils le sont à des degrés et à des points de vue divers. Xénophane, changeant de système en même temps que de patrie, fonde la nouvelle école; Parménide, esprit sévère et méthodique, l'organise; Zénon, « le Palamède d'Élée », la défend contre les efforts de l'ennemi; Mélisse, de Samos, et Empédocle, d'Agrigente, la modifient, l'un dans le seus ionien, l'autre dans le sens pythagoricien. Mais Zénon se borne à protéger la doctrine de ses maîtres, en frappant de son glaive acéré la doctrine de leurs adversaires; mais Mélisse, outre qu'il est peu connu, ne paraît pas s'être beaucoup préoccupé de l'intelligence : on peut donc les laisser de côté. Au contraire, on ne saurait rechercher avec trop de soin, ni exposer avec trop d'étendue les vues de Xénophane, Parménide et Empédocle, sur la faculté de connaître. On ne peut contester qu'ils n'aient bien mérité de la science de l'homme intellectuel, chacun selon son génie et selon les circonstances. Ils ont donné à l'école éléatique sa théorie de l'entendement humain, et l'ont rendue digne des autres parties de cette grande philosophie. Ébauchée par le premier, élevée à la précision scientifique par le second, développée sur tous les

(1) Édit. Cous., p. 39, 40.
(2) *Top.* I, I.
(3) *Acad.*, II, 42.

points essentiels par le troisième, cette théorie serait sans lacunes, si elle n'avait été mutilée par le temps.

I.

Celui qui se propose de retracer la théorie de Xénophane sur l'intelligence humaine, doit se résigner à beaucoup ignorer. Quand les textes sont rares, tronqués, obscurs, les tourmenter pour leur faire rendre ce que l'auteur n'a pu y mettre, c'est étouffer la vérité sous les conjectures, et chercher la vérité par le chemin de l'erreur. Il n'y a de salut pour la critique que dans l'interprétation fidèle, c'est-à-dire littérale. Point de regard non plus aux philosophies antérieures ou postérieures. Le présent vient du passé, il prépare l'avenir; mais il ne ressemble ni à l'un ni à l'autre. Il ne faut donc demander ce qu'a pensé Xénophane ni à Pythagore ni à Platon. Surtout, il ne faut pas le lire dans les *Fragments* de Parménide, son disciple ou son successeur; car, il l'a dit lui-même :

« Les dieux n'ont pas tout donné aux mortels dans l'origine;

« C'est l'homme qui, avec le temps et le travail, a amélioré sa destinée (1). »

Or, ce qu'il ne faut pas faire, tous les historiens de la philosophie, tous les critiques, les monographes surtout, me paraissent l'avoir constamment fait, depuis Aristote jusqu'à Bayle (2), jusqu'à Fülleborn et Brandis (3).

A en croire ce dernier, Xénophane aurait découvert et

(1) Stob., *Ecl.*, I, p. 224, trad. Cous., art. Xénophane.

(2) *Dict.*, art. Xénophane.

(3) Fulleb., *Mélanges pour servir à l'histoire philosophique.* Brand., *Comment. Eleatic.*, pars prima.

enseigné que l'âme comprend trois parties : la raison, le courage et la passion ; division attribuée déjà par Cicéron (1) et quelques auteurs aussi récents, non moins suspects, non seulement à l'école pythagoricienne, mais à Pythagore lui-même, et dont il faut incontestablement laisser l'honneur au chef de l'académie.

Suivant le même commentateur, Xénophane aurait connu et reproduit la distinction pythagoricienne du Νοῦς et du Φρένες. « Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (2). » Pour moi, je veux bien la chercher dans ce vers, mais sans pouvoir l'y trouver. Traduit littéralement, comme il doit l'être, il ne peut avoir qu'un sens : « Sans connaître la fatigue, Dieu gouverne tout par la sagesse de son intelligence (3). » Remarquez que les pythagoriciens emploient toujours le mot φρὴν au pluriel. Cette observation ne paraîtra puérile qu'aux esprits frivoles. Si Xénophane eût copié la pensée, il en eût aussi copié l'expression.

Enfin, on lit dans le traité d'Aristote sur Xénophane :

« Des choses nombreuses et diverses apparaissent à la *sensibilité ;* la *raison* ne connaît que l'Être éternel, infini et toujours semblable à soi-même.

« Il y a une certaine *opinion* de choses non exactes, que nous acquérons par les sens, étant plongés au sein de la multitude. »

Il suivrait de là que Xénophane n'aurait rien laissé à faire à Parménide. Comme lui, avant lui, il aurait distingué, ou plutôt opposé l'une à l'autre, la sensation et la raison, l'opinion et la vérité. Or, s'il est certain que Xénophane a soupçonné cette théorie, il est au moins

(1) *Tusc.*, IV, 5.

(2) Simpl., *In phys.*, I, 6.

(3) Cous., art. Xén.

très-probable qu'il ne l'a jamais ni clairement conçue, ni positivement formulée. Je n'en voudrais d'autre preuve qu'Aristote lui-même, écrivant, même traité et même chapitre : « Peut-être toutes les choses qui nous apparaissent ne sont-elles pas fausses ; peut-être y a-t-il certaines perceptions des objets extérieurs qui sont droites. »

La vérité est que Xénophane est loin de s'être rendu compte du mécanisme de l'intelligence humaine. Bien qu'il se serve d'une faculté très-supérieure à la sensation, il n'en a qu'un sentiment confus, et ne sait ni la reconnaître, ni la décrire, ni la nommer. Il est tourmenté du besoin de s'élever au-dessus des trompeuses images de l'opinion, il fait en chancelant quelques pas dans la direction des découvertes futures; mais, s'il sent instinctivement l'essentielle différence qui sépare la raison des sens, il ne réussit pas à s'en rendre maître. Il suffit, pour s'en convaincre, de recueillir dans les documents qui nous restent, l'idée qu'il se faisait de l'Esprit divin.

Il proclamait l'Être universel capable de connaître et de penser (1). Mais qu'entendait-il précisément par *connaître* et *penser?* Et quel sens avaient dans son esprit ces deux mots : νοῦν, φρόνησιν ?

Le plus grossier qui se puisse concevoir, et le moins digne de la divinité. L'intelligence suprême n'est que la faculté de sentir, et il faut croire qu'elle s'exerce, comme dans l'homme, par des organes. Les renseignements, sur ce point si grave, ne permettent pas le doute. On lit dans Sextus (2) : « il *voit* tout entier, il *pense* tout entier, il *entend* tout entier. » Aristote (3) est encore, s'il se peut, plus explicite : « Un et semblable dans tout son

(1) Diog. Laërce, IX, *v. Xen.*
(2) *Adv. Math.*, IX, 144.
(3) *Xénoph.*, I.

être, il *voit* et *entend* universellement, il a universellement toutes les autres *sensations.*

Or, si l'intelligence se réduit à la sensation en Dieu, comment ne s'y réduirait-elle pas dans l'homme? Il faut même reconnaître que Xénophane dut croire à une identité en quelque sorte nécessaire entre l'intelligence et la sensibilité. On ne pourrait s'expliquer autrement qu'il ait pu tomber lui-même dans l'erreur d'attribuer à l'Être suprême jusqu'aux imperfections de notre nature, après l'avoir si sévèrement reprochée à Homère, à Hésiode, aux poètes, aux prêtres, à tous les hommes de tous les temps et de tous les pays (1).

Le prétendu scepticisme de Xénophane s'accorde d'ailleurs avec ce jugement, et lui prête une nouvelle force. Sans doute, les auteurs ne manquent pas (2) qui, ne tenant aucun compte du progrès des idées, jugeant toujours Xénophane d'après Parménide, le font douter des sens exclusivement, et croire exclusivement à la raison. Mais cette opinion, outre qu'elle ne s'appuie sur rien de solide, est encore démentie par ces vers (3), où Xénophane lui-même exprime très-nettement sa pensée : « Aucun homme ne sait rien de certain ; aucun homme ne sait rien, ni de la nature des Dieux, ni de celle des choses. Celui qui rencontre le mieux et qui parle le plus pertinemment, ne sait rien encore. L'opinion obscurcit tout de son ombre. »

Est-ce seulement des sens que se plaint Xénophane? Et la vérité qu'il ne croit pas pouvoir puiser à cette source, la demande-t-il avec confiance à la raison? Pense-t-il mieux connaître les Dieux à l'aide de cette faculté, que le monde avec l'autre? Nullement. Il ne songe à aucune de

(1) Clem. Alex., *Strom.*, V, 601.
(2) Arist. ap. Eus., *Prep. ev.*, XIV, 17.
(3) Sext., *adv. Math.*, VII, 49; VIII, 326.

ces distinctions d'un esprit plus profond et plus maître de soi-même. Il confond en une seule toutes les puissances de l'intelligence, il embrasse dans la même pensée Dieu et le monde, et déplore l'impuissance et les inévitables contradictions de l'esprit humain en face d'un si vaste objet. Il y a du vrai dans ce jugement de Plutarque : « Il accuse les sens de nous tromper, mais il accuse avec eux la Raison même, *καὶ αὐτόν τὸν λόγον* (1) ». Non que Xénophane considère séparément les sens et la raison ; mais c'est justement parce qu'il ne sépare pas ces deux facultés, qu'il les enveloppe dans la même condamnation.

En général, on oublie trop quelle fut la vie de Xénophane, quand on rassemble les débris épars de sa doctrine. Il était tout imprégné de la philosophie ionienne, lorsque la fortune le jeta sur les côtes de la Grande-Grèce. Et même, s'il faut en croire la tradition, il était loin d'avoir puisé ses principes aux sources les plus pures, puisqu'il aurait été disciple d'Archélaüs, qui confondait l'intelligence avec les éléments, dans l'univers, avec les organes, dans l'homme. En se convertissant à l'esprit et aux tendances du pythagorisme, dans un âge avancé, il dut à plus d'un égard rester sous le joug de ses premières opinions. Il apprit l'art de raisonner dans une école de mathématiciens, mais sans désapprendre l'art d'observer, où il avait d'abord excellé. Il apprit à construire la théorie du monde par la force interne de son esprit, mais sans perdre l'habitude de le considérer avec ses sens. Ballotté entre deux systèmes contraires, sans pouvoir les concilier, ni savoir choisir ; usant tour à tour des sens et du raisonnement, sans concevoir assez clairement ces facultés pour les distinguer et les apprécier, il ne put arriver à un système nettement déterminé, ni sur le monde

(1) *De plac.*, IV, XIX.

ni sur l'intelligence, ni sur l'objet ni sur le sujet de la connaissance. L'incertitude, l'indécision, une sorte de doute, qui n'est pas le scepticisme, voilà le véritable caractère de sa doctrine, ébauche grossière et informe d'une philosophie appelée à de glorieuses destinées. Ajouterai-je que ce caractère a été bien saisi et ingénieusement décrit par le sillographe Timon (1), faisant dire à Xénophane : « Que n'ai-je un esprit solide, avec la puissance d'embrasser deux mondes d'un double regard! Mais non; égaré parmi les écueils, chargé d'années, incapable de rien pénétrer, de rien résoudre, à quelque objet que s'applique mon esprit, je demeure incertain entre l'Un et le Tout. »

II.

Parménide avait sans nul doute cette solidité d'esprit, objet des regrets de Xénophane. On ne disconviendra pas toutefois qu'il n'ait été admirablement préparé par les circonstances au rôle qu'il devait jouer dans l'École. Né à Élée, il y passa sa vie, sauf son voyage à Athènes, où il allait réclamer droit de cité pour la philosophie nouvelle. Disciple, directement ou indirectement, de Xénophane, il fut l'ami et le confident de deux pythagoriciens alors célèbres, Diochétas et Aminias. Il n'eut donc pas à se débattre, comme son prédécesseur, dans les liens de l'empirisme, et à lutter, le lendemain, contre le penseur de la veille. Libre des préjugés des ioniens, nourri de l'esprit pythagoricien, doué d'une intelligence trop élevée et trop forte pour se plaire dans le vague, souvent voisin du faux, il était bien celui qui devait mettre des idées partout où Xénophane n'avait mis que des soupçons, et

(1) Sext., *Hyp. pyrrh.*, I, 224.

transformer des aperçus sans précision en une doctrine profonde, rigoureuse, digne de la science moderne par la méthode et l'enchainement !

La pensée de Parménide se dessine avec netteté dès le début de son poème, tout figuré qu'est ce début :

« Les coursiers qui me portent m'ont amené aussi loin que me poussait mon ardeur, puisqu'ils m'ont conduit sur la route glorieuse de la Divinité, qui introduit le savant au sein de tous les secrets. C'était là que j'allais; c'était là que mes habiles coursiers entraînaient mon char. Notre course était dirigée par des Vierges, par des filles du Soleil, qui avaient abandonné les demeures de la Nuit pour celles de la Lumière, et qui, de leurs mains, avaient rejeté les voiles de dessus leurs têtes. L'essieu, brûlant dans les moyeux, faisait entendre un sifflement, car il était pressé des deux côtés par le mouvement circulaire des roues, quand les coursiers redoublaient de vitesse. C'était aux lieux où sont les portes des chemins de la Nuit et du Jour, entre un linteau et un seuil de pierre; situées au milieu de l'Éther, elles se ferment par d'immenses battants : c'est l'austère Justice qui en garde les clés. Les Vierges, s'adressant à elle avec des paroles douces, lui persuadèrent habilement d'enlever sans retard les verroux des portes; et aussitôt les battants s'ouvrirent au large, en faisant rouler dans leurs écrous les gonds d'airain fixés au bois de la porte par des barres et des chevilles. A l'instant, par cette ouverture, les Vierges lancèrent à l'aise le char et les coursiers.

« La Déesse m'accueillit favorablement, et me prenant par la main droite, elle me parla ainsi :

« Jeune homme, accompagné de conductrices immortelles, toi que les coursiers amènent dans ma demeure, réjouis-toi ! Car ce n'est pas un destin funeste qui t'a

poussé sur ce chemin si éloigné de la route ordinaire des hommes, mais bien la Loi suprême et la Justice. Il faut que tu connaisses tout, et *les entrailles incorruptibles de la vérité persuasive*, et *les opinions des mortels*, qui ne renferment pas *la vraie conviction*, mais *l'erreur*; et tu apprendras comment, en pénétrant toutes choses, tu devras juger de tout d'une manière sensée (1). »

Sans tenter une explication nouvelle de cette philosophique allégorie, sans rejeter, et surtout sans accepter l'interprétation trop ingénieuse de Sextus (2), on ne peut ne pas y voir clairement établie, d'abord sous les noms symboliques de la nuit et du jour ou de la lumière, ensuite sous leurs noms propres, la distinction de la *Vérité*, d'où découle la conviction, et de l'*Opinion* qui laisse l'esprit flotter dans le doute, et ne diffère pas de l'erreur. Et ce n'est pas là seulement une indication très-précise, c'est une doctrine arrêtée, sur laquelle Parménide revient à toute occasion, qu'il confirme et développe en mille manières. « Je termine ici, dit-il à la fin de la première partie de son poème, je termine ma démonstration et mes réflexions au sujet de la *vérité;* apprends ensuite les *opinions* des mortels, en écoutant la trompeuse harmonie de mes vers (3). » Les détails nous manquent, mais on ne doit pas oublier que nous n'avons que des fragments du Περὶ φυσέως. Ce qui prouve d'ailleurs, mieux que tout le reste, l'importance de la distinction de la vérité et de l'opinion dans l'esprit de Parménide, c'est qu'elle préside à la distribution de son ouvrage, où l'on lit successivement les titres : *De la Vérité ; De l'Opinion.*

Ce qui le prouve encore, c'est que tous les philosophes

(1) Περ. φυσ., 1-33, trad. Riaux.
(2) *Adv. Math.*, VII, III.
(3) Περ. φυσ., 109-112.

qui se sont plus ou moins occupés de l'école éléatique, avec des esprits divers, s'en montrent également frappés. Je lis dans Diogène Laërce (1) : « Il (Parménide) distingue une double philosophie, l'une fondée sur la *vérité*, l'autre sur l'*opinion* (2). » Dans Plutarque : « Il admet, d'une part, la *science* vraie et certaine; d'autre part, l'*opinion* douteuse et incertaine. » On remarquera seulement, chez ce dernier auteur, une légère infidélité. Ce que Parménide oppose à l'opinion, c'est la vérité, non la science. C'est Platon qui, ajoutant à la précision de la pensée la précision des termes, ou peut-être modifiant la pensée avec les termes, introduira l'antithèse, restée célèbre, de la science et de l'opinion.

A cette division de la connaissance en deux parts correspond une division analogue de l'intelligence en deux facultés. « Je te dirai quels sont *les deux seuls procédés de recherche* qu'il faut reconnaître. L'un consiste à montrer que l'être est, et que le non-être n'est pas : celui-ci est le chemin de la croyance, car la vérité l'accompagne. L'autre consiste à prétendre que l'être n'est pas, et qu'il ne peut y avoir que le non-être, et je dis que celui-ci est la voie de l'erreur complète (3). »

Mais quelle est donc cette faculté qui consiste à montrer que l'être est, que le non-être n'est pas, et qui se rapporte à la connaissance vraie, ou à la vérité? Quelle est cette autre faculté qui consiste à affirmer que l'être n'est pas, que le non-être est, et qui se rapporte à la connaissance fausse, ou à l'opinion?

C'est Parménide lui-même qui répond : « Que la coutume ne te précipite pas dans ce chemin vague où l'on

(1) IX, *v. Parm.*
(2) *Adv. Colot.*, XXI.
(3) Περ. φυσ., -38.

consulte des *yeux* aveugles, des *oreilles* et une *langue* retentissantes; mais examine avec ta *raison*, λόγῳ, la démonstration savante que je te propose (1). » Et plus loin : « contemple fortement ces choses, qui sont présentes à l'*esprit*, νόῳ παρέοντα, bien qu'absentes pour les sens (2). »

Ainsi, les deux facultés dans lesquelles se partage l'intelligence humaine sont la raison ou l'esprit, λόγος, νόος, et ces yeux qui ne voient pas, ces oreilles qui n'entendent pas, c'est-à-dire les sens imparfaits. Et ces facultés sont déjà très-nettement déterminées par la double différence de leurs résultats et de leurs objets, la première regardant à l'être et aboutissant à la vérité, la seconde se rapportant au non-être, et se terminant à l'opinion, c'est-à-dire à l'erreur.

Cette phrase d'Aristote n'est donc pas tout-à-fait exacte : « Forcé d'admettre les phénomènes, il croit à l'existence de l'un sur la foi de la raison, κατὰ λόγον, et de la pluralité sur la foi des sens (3). » Parménide croit en effet à l'existence de l'un, mais il ne croit pas à celle de la pluralité; Parménide a foi à la raison, mais il n'a pas foi aux sens. A ses yeux, comme à ceux des éléates en général, il n'y a qu'un seul monde, immuable pour la raison : alors, il s'appelle l'être, et il existe véritablement, car « l'Être est »; changeant pour les sens : alors, il s'appelle le non-être, et il n'est qu'une vaine apparence, car « le non-être n'est pas ». Quant aux deux facultés de l'esprit, la première dit vrai, puisqu'elle nous révèle l'être, *qui est*; la seconde nous abuse, puisqu'elle nous atteste le non-être, *qui n'est pas*.

Du reste, cette faculté supérieure qui, nous montrant

(1) Περ. φυσ., 53-56.
(2) *Ibid.*, 89.
(3) *Mét.*, I, v.

le monde sous son vrai jour, nous met en rapport avec l'être, n'en diffère pas. Penser, Être : deux termes synonimes (1). Et cette assimilation de la pensée à l'être ne se pose pas seulement *a priori*, elle se démontre rigoureusement : « La pensée est identique à son objet. En effet, sans l'être sur lequel elle repose, vous ne trouverez pas la pensée; car rien n'est ni ne sera, excepté l'être, puisque la nécessité a voulu que l'Être fût le nom unique et immobile du Tout, quelles que fussent à ce sujet les opinions des mortels... (2). »

Je veux croire à cette identité; mais, je le demande à ceux que tourmente comme moi le besoin d'une définition claire et précise, est-ce là une détermination suffisante de cette faculté quelque peu mystérieuse, que Parménide représente tour à tour par les mots grecs Λόγος, Νόος, τὸ νόειν (d'où Νόημα), et que le traducteur rend par les mots français : *Raison*, *Esprit*, *Pensée*? Le Λόγος de Parménide ressemble-t-il au Φρένες des pythagoriciens, analogue lui-même au Λόγος d'Anaxagore? Ou bien, le Νόος du plus grand des éléates, de celui que Platon appelait *respectable et redoutable*, n'est-il pas plutôt comme un pressentiment de la Νόησις du plus grand des philosophes, après Socrate? Question aussi difficile qu'importante, qui fait trembler ma faiblesse, mais que ne saurait éluder ma curiosité, et que l'intérêt de la science commande de résoudre.

La Raison de Parménide n'est encore que le Raisonnement, il est vrai sous sa forme la plus abstraite et la plus générale. D'abord, le raisonnement est le procédé qu'il emploie sans cesse, et le seul. Lisez avec soin la première partie du Περὶ φύσεως, qu'y voyez-vous? une

(1) Περ. φυσ., 40.
(2) *Ibid.*, 93-98.

série de propositions, suivies chacune de sa preuve. *L'Être est sans naissance et sans destruction, sans passé ni futur. En effet....* (1). *L'Être est indivisible. En effet.....* (2). *L'Être est immuable. En effet.....* (3). *L'Être possède la perfection suprême. En effet.....* (4). Partout, des arguments, et partout les particules qui les accusent, γάρ, ἐπεί, οὖν, αὐτάρ, ὥστε, πῶς, etc. Le raisonnement remplit ces pages, si intéressantes encore, malgré d'innombrables lacunes. Il y règne en quelque manière dans tout l'appareil de la logique,

. . . . illa se *jactat* in aula !

Ce n'est là qu'une présomption, je le sais. Il faut toutefois convenir qu'elle a quelque gravité. Comment supposer qu'un si intrépide dialecticien, comptant les procédés de l'intelligence, aurait oublié le raisonnement, dont il fait un perpétuel usage ? D'un autre côté, comment admettre avec vraisemblance qu'il ait signalé la raison, dont il ne se sert jamais ? Mais les termes mêmes par lesquels il décrit la faculté qui a l'Être pour objet, et la Vérité pour fin, en marquent clairement la nature.

« Juge par la raison la savante démonstration que je te propose, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον... (5). » Qu'on pèse ces deux expressions κρῖναι, ἔλεγχον, ainsi rapprochées du mot λόγῳ, et on reconnaîtra qu'elles en déterminent très-précisément le sens et la portée. *Juge par la raison :* la raison est donc ici la faculté de juger, et l'on sait les étroits rapports du jugement et du raisonnement. Juge *par la raison la démonstration savante*, etc.; le raisonne-

(1) Περ. φυσ., 57 et suiv.
(2) *Ibid.*, 77 et suiv.
(3) *Ibid.*, 81 et suiv.
(4) *Ibid.*, 101 et suiv.
(5) *Ibid.*, 55 56.

ment est seul compétent en matière de démonstration : la raison n'est donc que le raisonnement. Ce n'est pas ici la conjecture d'un esprit chimérique ; c'est un texte qui parle, ou plutôt c'est Parménide qui s'explique lui-même, et on ne lui contestera pas le droit d'être cru sur parole.

A ceux qui ne se rendraient point à une pareille autorité, et qui, asservis à un aveugle usage (1), persisteraient à voir plus et mieux que le raisonnement dans le λόγος de Parménide, je proposerais comme objet de méditation les vers que voici :

Ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων,
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν. τὸ γὰρ αὐτό
Ἐστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶν νόημα (2).

Ce que le traducteur rend ainsi : « Suivant que le tempérament variable des membres des hommes est dans tel ou tel état, il en est de même de leur intelligence ; car c'est la même chose, savoir, la nature des membres, qui pense dans tous les hommes et dans chacun d'eux ; en effet, ce qui domine dans le tempérament constitue la pensée même. »

Et ne croyez pas que c'est la sensation seulement que Parménide met ainsi dans la dépendance du tempérament : c'est l'intelligence entière, même dans ce qu'elle a de plus relevé, comme le prouvent sans réplique les mots νόος,

(1) « Qui vouldra se desfaire de ce violent préjudice de la coustume, il trouvera plusieurs choses reçeues d'une résolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenue et rides de l'usage qui les accompaigne : mais ce masque arraché, rapportant les choses à la vérité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat. » (*Ess. de Mont.*)

(2) Περ. φυσ., 145-149.

νόημα, par lesquels Parménide désigne invariablement, d'un bout à l'autre du poème, la faculté transcendante de l'être et du vrai.

A ces vers, fort embarrassants pour toutes les opinions, mais inexplicables pour celle que je combats, il faut ajouter, comme éclaircissement, ce passage de Téophraste :

« Sans y mettre beaucoup de précision, Parménide se borne à dire que la *connaissance dépend de celui des deux éléments qui prédomine.* Selon que le chaud ou le froid l'emporte, la pensée, διάνοιαν, se trouve modifiée. Si c'est le chaud, elle est meilleure et plus pure; néanmoins, elle suppose toujours une certaine proportion de l'un et de l'autre...

« *Sentir* et *Penser* est même chose à ses yeux (1). »

Ces textes sont clairs, précis, formels; le premier confirme le second, qui l'explique. Il n'est permis, ni d'en contester l'authenticité et l'exactitude, ni d'en altérer le sens, ni d'en restreindre la portée. Il faut donc constater loyalement, dans le silence des préjugés, que l'intelligence, à son plus haut comme à son plus bas degré, est assujettie au tempérament ou à la constitution des organes, et qu'elle varie suivant la proportion essentiellement variable du chaud et du froid. Mais une intelligence ainsi faite ne saurait atteindre ni bien haut ni bien loin, même dans son plus grand essor. Qu'elle aille jusqu'où peut aller la sensation développée, fécondée par l'activité du sujet sentant, je le comprends; mais qu'elle dépasse l'extrême limite de l'expérience, je ne le conçois plus. Qu'elle puisse s'élever jusqu'au raisonnement, je le veux; jusqu'à la raison, je le nie. J'atteste Théophraste traduisant le Λόγος de Parménide par le mot Διάνοια, le-

(1) *De sens.*, I, I.

quel, selon l'usage et selon l'étymologie, exprime, non la pensée intuitive qui saisit directement son objet, mais la pensée discursive qui le poursuit laborieusement à travers les détours et les circuits des procédés syllogistiques. J'atteste le même auteur écrivant : « sentir et penser est même chose à ses yeux. »

La faculté de sentir, mère de l'opinion; la faculté de raisonner, mère de la vérité : voilà l'intelligence telle que la conçoit Parménide (1). Comment s'exerce la première de ces facultés? Comment la seconde? On ne connaît pas la réponse de Parménide à cette double question. Tout au plus sait-on qu'il expliquait la sensation, comme les pythagoriciens, par l'action du semblable sur le semblable (2). Mais peut-être Empédocle, en comblant ces lacunes, mettra-t-il la dernière main à la théorie éléatique de l'esprit humain.

III.

Empédocle, que Platon appelle « une muse de Sicile » (3), est mis entre les physiciens par Aristote (4), entre les pythagoriciens par Proclus (5), entre les éléates par le plus grand nombre (6). Théophraste, Alcidamas (7), Olympiodore (8), en font un disciple de Parménide; et Hermippe (9), de Xénophane. Suivant la judicieuse re-

(1) V. Ravaisson, *Metaph. d'Arist.* t. I, p. 273, 274.
(2) Théoph., *De sens.*, I.
(3) *Soph.*, p. 241, édit. Cous.
(4) *Mét.*, I, III.
(5) *Com. Parm.*, t. IV, p. 141.
(6) Cicér., *De nat. Deor.*, I, XI, XII.
(7) Diog. Laërce, VIII, *Emp.*
(8) *Comm. inéd. Gorg.* V. Cous.
(9) Diog. Laërce, I, *v. Epim.*

marque de Ritter (1), c'est dans l'examen de sa doctrine qu'il faut chercher ses titres. On y verra que, physicien, pythagoricien à quelques égards, il est éléate à mille autres, et par conséquent doit être considéré comme tel.

Sur les deux points essentiels de la théorie de l'Intelligence, il ne fait que répéter Parménide. Comme lui, il distingue très-nettement deux facultés, les sens et la raison. Comme lui, il accuse les sens de nos erreurs, et rapporte la vérité à la raison comme à sa source. C'est ce qui est énoncé de la façon la plus positive dans les passages suivants de son poëme *De la Nature :*

« Si pénétrants que soient tes yeux, n'y crois pas plus qu'à tes oreilles; que celles-ci ne t'inspirent pas plus de confiance que ta langue aux perceptions obtuses; fais taire tes sens, indignes de foi, et *considère dans ta pensée ce que chaque chose est en soi* (2). »

« Contemple-le (l'amour) en *esprit*, νόῳ, et n'attache pas sur lui des yeux étonnés (3). »

« Sois sans cesse en défiance au milieu des maux qui nous subjuguent; crois-en les conseils de ma Muse, cherche la vérité *dans les entrailles de la raison*, λόγῳ (4). »

« Garde-toi de croire aux sens; n'oublie jamais combien est obscur leur témoignage (5). »

Je sais qu'on a voulu voir un sceptique dans Empédocle (6) : la vérité est qu'il ne doute pas plus que Par-

(1) Ritter, l. I, V, VII.
(2) *De la Nat.*, 49 et suiv.
(3) *Ibid.*, 53.
(4) *Ibid.*, 336 et suiv.
(5) *Ibid.*, 351.
(6) Cic., *Ac.*, I, XII.

ménide, que Xénophane, qu'Anaxagore, qu'Héraclite, que les anciens en général. Quand il abaisse les sens, c'est pour relever la raison. Quand il fait le procès à l'intelligence entière, c'est sa faiblesse qu'il déplore, non ses vices qu'il accuse. C'est bien là le sentiment qui perce dans ces vers, où le scepticisme n'existe que pour un esprit prévenu : « Emprisonnées dans les organes, les puissances de notre esprit rencontrent sans cesse mille insurmontables obstacles. Nous-mêmes, nés pour mourir, nous effleurons à peine la vie, pareils à la fumée qu'emportent les vents. Dans ce court passage, nous connaissons seulement les objets que le hasard met à notre portée, quels que soient nos efforts pour connaître davantage. Quant au Tout, qui peut se vanter de l'avoir embrassé? L'œil ne le voit pas, l'oreille ne l'entend pas, la raison même ne le comprend pas (1). »

Sextus, le sceptique des sceptiques, ne s'y est pas trompé, et il ne fait que résumer exactement la pensée d'Empédocle, peut-être avec une précision plus grande, lorsqu'il lui prête cette sentence : « Le *critère de la vérité*, ce n'est pas la sensation, c'est la *droite raison* (2). »

Mais l'originalité d'Empédocle n'est pas dans la distinction, ou l'appréciation de ces facultés; elle est dans l'explication qu'il en donne. Sur ce point, on peut encore trouver dans les fragments de son poëme, et dans les documents des écrivains postérieurs de très-curieuses indications.

La sensation s'explique par l'action du semblable sur le semblable (3), et si nous connaissons, bien ou mal,

(1) *De la Nat.*, 339 et suiv.

(2) *Adv. Math.*, VII, 122.

(3) Théoph., *De sens.*, I. Arist., *Mét.*, III, IV; *De anim.*, I VII, 13.

tous les objets qui nous entourent, c'est que ces objets se ramènent aux éléments, lesquels entrent tous dans la composition de l'âme elle-même. « Par la terre, nous percevons la terre ; par l'eau, l'eau ; par l'air, l'air divin; par le feu, le feu qui consume (1). » Seulement, si Empédocle imite ici les pythagoriciens, comme il est vraisemblable, il faut convenir qu'il les imite mal. Ceux-ci, en effet, reconnaissaient cinq éléments correspondant aux cinq sens : Empédocle n'en compte que quatre, savoir, « le feu, l'eau, la terre et l'éther aux inaccessibles profondeurs (2), » confondant, à ce qu'il paraît, l'air et l'éther. Que devient le cinquième sens? De quel élément est-il formé? Et comment ne se confond-il pas avec l'un des quatre autres?

Sans doute, on trouverait la solution de cette difficulté dans le poème complet d'Empédocle, car Théophraste assure (3) qu'il avait essayé de rendre compte de chaque espèce de sensations par l'action des semblables. Peut-être pourrons-nous encore l'entrevoir, en rassemblant les rares détails que le temps a laissés venir jusqu'à nous.

L'œil est du feu, comme dans la théorie pythagoricienne. « Un homme médite-t-il de se mettre en route, par une nuit d'hiver, il s'arme d'un flambeau, l'allume, oppose une lanterne aux efforts des vents, et repousse leur souffle impétueux : la lumière, jaillissant au-dehors, se répand au loin, et éclaire le chemin de ses puissants rayons. Tel le feu primitif, enfermé entre les membranes de l'œil, veille dans l'orbite de la prunelle, que protège un voile léger : la lumière, qui s'élance, illumine tous les objets et les rend visibles (4). »

(1) Arist., *De anim.*, I, II, 13.
(2) *De la Nat.*, 161.
(3) Théop., *Ibid.*
(4) *De la Nat.*; Arist., *De sens.*, II.

Si l'œil est de la nature du feu, il semble que l'organe du goût soit de celle de l'eau. C'est du moins la conséquence naturelle de cette opinion attribuée par Aristote (1) à Empédocle : « L'eau a en elle-même les genres des saveurs, mais ils sont insensibles à cause de leur petitesse. »

L'ouïe a lieu au moyen du souffle, πνεῦμα, lequel, pénétrant dans la cavité de l'oreille, tournée en forme de vis, la bat comme une cloche (2).

L'odorat s'exerce au moyen de l'air, lequel, au moment de l'inspiration, introduit avec lui les odeurs dans l'intérieur de la poitrine (3).

On pourrait peut-être, sans trop de chances d'erreur, conclure de ces détails que l'air est le commun agent de l'ouïe et de l'odorat; et, comme il ne reste plus qu'un élément, savoir : la terre, et qu'un sens, savoir : le toucher, il faudrait bien que la terre fût l'agent du toucher. Mais je reviens aux faits, c'est-à-dire aux textes.

Outre cette théorie des semblables, la plupart des auteurs attribuent à Empédocle une autre théorie, laquelle consiste à supposer dans les objets des sens des *émanations*, ἀποῤῥοαί, et dans leurs organes des *pores*, πόροι, destinés à recevoir ces émanations. De cette théorie, il n'y a pas trace dans les *Fragments*, mais elle est très-nettement formulée dans quelques phrases de Platon, Aristote et Plutarque. Je cite :

Platon (4) : « Vous dites donc que, suivant Empédocle, les êtres ont des émanations?

« Oui, certes.

(1) *Ibid.*, IV.
(2) Plut., *De plac.*, IV, XVI.
(3) *Ibid.*, XXII.
(4) *Ménon.*

« Et qu'ils ont aussi des pores, lesquels livrent passage à ces émanations?

« Précisément.

« Et que, parmi ces émanations, les unes sont en proportion avec les pores, les autres sont trop petites ou trop grandes?

« C'est cela même. »

Aristote (1) : « Tantôt Empédocle dit que nous voyons de cette manière (c'est-à-dire parce que le feu s'élance de l'œil), tantôt par des émanations provenant des objets visibles. »

Même auteur (2) : « Il semble à quelques-uns que chaque chose *pâtit*, parce que l'*agent* s'introduit à travers certains pores. Selon eux, c'est de cette façon que nous voyons, que nous entendons, que nous sentons toutes les autres sensations. Empédocle brille au premier rang parmi ces philosophes. Il explique l'action de l'objet, la passion du sujet par leur mélange et leur union, grâce à la proportion et à la symétrie des pores. »

Plutarque (3) : « A en croire Empédocle, les sensations se font selon la proportion des pores. »

Ces textes soulèvent deux questions : 1°. En quoi consiste précisément cette théorie des émanations et des pores? 2°. Est-elle en contradiction avec la théorie des semblables, comme paraît le penser Aristote, ou n'en serait-elle pas plutôt la suite et le complément?

Toute dépourvue qu'elle est des développements qui devaient lui servir de preuves et de commentaires, la pensée d'Empédocle n'a rien d'obscur. Il reconnaît aux corps en général une propriété, celle d'envoyer des éma-

(1) *De sens.*, III.
(2) *De gen. et corr.*, I, VIII.
(3) *De plac.*, I, IX.

nations, où s'écoule et se répand leur substance; et une capacité, celle de recevoir ces mêmes émanations, grâce aux pores qui les traversent et les divisent en tous sens. Ainsi s'explique toute action et toute passion. Un corps envoie-t-il des émanations à un autre corps? Il agit; un corps reçoit-il les émanations d'un autre corps? Il pâtit. Ainsi s'expliquent encore la sensation, qui n'est que la passion, et la perception, qui n'est que la sensation. Il faut cependant remarquer que toute espèce d'émanations ne peuvent pas pénétrer par toute espèce de pores. Certaines émanations sont trop grandes ou trop petites pour certains pores; certains pores trop grands ou trop petits pour certaines émanations. Une exacte proportion entre les émanations du corps qui agit et les pores du corps qui pâtit, telle est l'essentielle condition de la sensation et de la connaissance.

Maintenant, cette théorie contredit-elle celle des semblables agissant sur les semblables? Nullement. Elle s'y rapporte et l'achève. En effet, ce n'est pas assez d'affirmer qu'il n'y a d'action et de passion possible qu'entre les semblables, comme l'avaient fait, avant Empédocle, Xénophane probablement, et certainement Parménide; avant ceux-ci, les pythagoriciens: il faut expliquer, en outre, comment a lieu cette action, comment cette passion. Or, la théorie des émanations et des pores est cette explication même. Action et passion ont lieu par les émanations de certains corps, reçues par certains autres; et si ce rapport ne peut exister qu'entre les semblables, ne serait-ce pas que, entre les semblables seulement, les émanations sont proportionnées aux pores, et ceux-ci aux émanations?...

Sur la vision en particulier, Aristote s'est trompé en considérant comme deux théories distinctes, entre lesquelles oscille Empédocle, les deux parties, les deux

moitiés d'une théorie unique. L'œil envoie des émanations aux objets, qui deviennent visibles; les objets, à leur tour, en envoient à l'œil, qui devient voyant. Ce qui donne un sens à cette phrase énigmatique de Plutarque : « Empédocle mêle les images parmi les rayons (1). » Les rayons, voilà les émanations de l'œil; les images, voilà celles des objets. Nous examinerons plus loin si ces dernières sont en effet des images.

Voilà donc comment s'exercent les sens. Il n'y a de sensation qu'entre les semblables, et cette sensation a lieu grâce aux émanations de l'objet senti, grâce aux pores du sujet sentant, grâce à l'exacte proportion des pores de celui-ci avec les émanations de celui-là. Comment s'exerce la Raison, et quelle en est la vraie nature? Nul doute qu'Empédocle n'ait encore résolu cette question; mais, quelle qu'ait pu être sa solution, il en reste à peine quelques vestiges effacés.

Après avoir déclaré que nous percevons la terre par la terre, l'eau par l'eau, l'air par l'air, le feu par le feu, il ajoute : « par l'amour, l'amour, et la discorde par la discorde funeste (2). » Ce qui fait dire à Aristote que « le dieu d'Empédocle est le plus déraisonnable de tous les êtres, car il est le seul à ne pas connaître l'un des éléments, la discorde, tandis que tous les êtres mortels, venant de tous les éléments, les connaissent tous (3). »

A suivre cette très-imparfaite indication, il faudrait croire que la théorie qui explique la connaissance par l'action du semblable sur le semblable est applicable à la raison aussi bien qu'aux sens, si toutefois la raison est la faculté qui connaît l'amour par l'amour, et la discorde

(1) *De plac.*, IV, XIII.
(2) Arist., *De anim.*, I, II, 13.
(3) *Ibid.*, VII, 7.

par la discorde, chose difficile à concevoir, puisque, si elle est l'amour, elle ne peut guère être en même temps la discorde. Mais ce point est trop obscur pour pouvoir être utilement discuté.

Mais voici trois vers où la nature de la raison paraît très-nettement déterminée :

> Αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθρόωντος,
> Τῇ τε νόημα μάλιστα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν.
> Αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιον ἐστὶ νόημα (1).

traduisez : « L'intelligence humaine trouve son aliment dans les flots bouillonnants du sang; c'est là que réside proprement la raison. Le sang qui environne le cœur, telle est la raison de l'homme. »

J'oserai reprocher à Ritter d'avoir mal interprété cet important passage. Il y voit qu'Empédocle expliquait « la réunion des impressions sensibles dans la conscience de l'homme par la confluence du sang dans le cœur (2). » Or, il est certain qu'il ne s'agit pas ici des impressions sensibles, encore moins de la conscience. Le mot νόημα a un sens très-déterminé dans le poème d'Empédocle, et le même qu'il avait déjà dans celui de Parménide; il veut dire : la raison. C'est donc la raison qui vit et se développe dans le sang. Ou plutôt c'est la raison qui, identique au sang, réside dans le cœur avec lui.

Et pourquoi non? Cette opinion, étrange en elle-même, a-t-elle rien qui doive nous étonner de la part d'un philosophe que nous savons avoir été versé dans l'étude et la connaissance de la médecine ? A-t-elle rien qui doive nous surprendre de la part d'un pythagoricien ou d'un éléate, après que nous avons vu Pythagore et ses disciples

(1) V. 315.
(2) *Hist. de la phil. anc.*, I, l. V, VII, 455.

attacher une importance même exagérée au corps et aux organes; Xénophane confondre l'intelligence avec les sens, et ceux-ci avec l'organisation; et Parménide lui-même mettre la raison dans la dépendance du tempérament, et la faire varier dans la proportion sans cesse variable du chaud et du froid?

Mais si la raison est le sang, elle ne saurait être d'une nature bien supérieure à celle de la sensibilité. Tout au plus, sera-t-elle l'activité intérieure de l'esprit s'exerçant sur les données des sens, ou du moins mise en branle par la sensation. Tout au plus, sera-t-elle le raisonnement, qui dépasse l'expérience, sans s'en séparer; qui s'élève jusqu'aux confins de l'intelligible, sans y pénétrer. Et c'est ainsi que je m'explique l'assertion d'Aristote, disant d'Empédocle ce que Théophraste dit de Parménide : *penser* et *sentir* est même chose à ses yeux (1).

On le voit, l'unité de vues est le caractère dominant de l'École éléatique. Nulles dissidences relativement à la nature et à la portée de la faculté de connaître, mais seulement ces différences qu'on doit s'attendre à trouver dans les phases successives d'une doctrine qui se développe par un progrès continu. Toujours, partout, la même pensée, qui se cherche avec Xénophane, se possède avec Parménide, se complète avec Empédocle. Or, cette pensée commune, la voici :

Il y a dans l'intelligence humaine deux facultés profondément distinctes, savoir : les sens et la raison, c'est-à-dire le Raisonnement, ayant un commun objet, savoir, le monde, c'est-à-dire la Nature. Les sens nous montrent les objets sous un faux jour, ils nous trompent, ils sont la porte ouverte à toutes nos erreurs; le raisonnement nous les

(1) *De anim.*, III, III, 2.

présente tels qu'ils sont, dans leur unité et leur immobilité; il est la source intarissable d'où jaillit le flot limpide de la vérité. D'où cette règle, qui est toute une logique : « Il faut bannir la sensation et les représentations sensibles, et ne se fier qu'au seul raisonnement (1). »

La faculté de sentir s'explique par l'action du semblable sur le semblable, et cette action elle-même par les émanations de l'objet et les pores du sujet, émanations et pores qui permettent en quelque manière à l'objet et au sujet de se mêler et de se confondre.

La faculté de raisonner, qu'elle réside dans le sang ou ailleurs, quelle qu'en soit enfin la nature, est étroitement liée à l'organisation; elle n'est pas la sensation, mais elle y a ses racines, et elle en diffère bien moins par la nature que par la portée. Elle n'est que l'expérience à sa plus haute puissance; et, comme le disent Aristote et Théophraste, penser, ce n'est encore que sentir.

On ne manquera pas de s'étonner que les éléates qui mettent tant de différence entre les représentations sensibles du non-être et les notions rationnelles de l'être, en mettent si peu entre les sens et la raison. Le mot de cette énigme est dans leur méthode. « Il a paru à quelques philosophes anciens, dit Aristote (2), que l'être est nécessairement un et immobile; que le vide n'a rien de réel; qu'aucun mouvement n'est possible, etc. C'est en se fondant sur ces raisonnements qu'ils ont rejeté les sens, qui nous attestent et le vide et le mouvement, et proclamé l'infaillible autorité de la raison, qui nous démontre l'être un et immobile. » Il est impossible de saisir avec plus de sagacité, d'exposer avec plus d'exactitude la marche des éléates. Élevés à l'école pythagoricienne,

(1) Aristocl. ap. Eus., *Præp. ev.*, XIV, 17.

(2) *De gener. et corrupt.*, I, 8.

ils *construisent* d'abord le monde par la puissance d'une dialectique hautaine, qui ne fléchit pas même devant l'absurde. Mais, comme on le peut croire, le monde qui sort des mains de ces hardis architectes, n'est pas celui des sens. Cette contradiction ne les effraie ni ne les déconcerte. Le raisonnement ne peut pas nous tromper : donc les sens nous trompent. Et c'est de cette manière que, *a priori*, sans avoir jeté un seul regard sur l'esprit humain, ils savent déjà que l'esprit humain est formé de la réunion contradictoire de deux facultés opposées entr'elles, comme l'être et le non-être, comme la vérité et l'erreur. Leur théorie particulière de l'intelligence n'est que le corollaire de leur théorie générale de la nature.

Mais si les éléates raisonnent comme des pythagoriciens, ils observent comme des ioniens. Ils n'ont qu'un sentiment vague et confus de l'essentielle distinction de l'âme et du corps ; et, quand il s'agit de rendre compte des sens et de la raison, ils ne savent plus retrouver dans la nature intime de ces deux facultés la même différence qu'ils ont si fièrement établie entre leurs données respectives. Ils assujettissent la raison, aussi bien que les sens, à l'organisation. Défaisant leur propre ouvrage, l'abime qu'ils creusent d'une main, ils le comblent de l'autre main. La différence qu'ils marquent profondément, trop profondément, *a priori*, ils l'effacent *a posteriori*.

Là est le secret des jugements contradictoires qu'on peut porter avec une égale justesse de la théorie éléatique de l'entendement. Les éléates dérivent-ils la théorie de l'intelligence de leur système général : rien ne diffère tant des sens que la raison. Essaient-ils d'analyser ces deux facultés, en les observant bien moins en elles-mêmes que dans leurs instruments, je veux dire dans leurs conditions organiques : rien n'est si voisin des sens que la raison. « Penser est autre chose que sentir », « penser est même

chose que sentir » : deux maximes qui s'excluraient partout ailleurs, et qui conviennent également à l'éléatisme.

Mais, si la raison, chez les éléates comme chez les pythagoriciens, n'est encore que la faculté de raisonner, où est le progrès?

Cette question ne saurait embarrasser celui qui connaît le mode d'évolution de l'esprit humain. Je l'ai déjà dit à la fin du précédent chapitre, je ne crains pas de le répéter en terminant celui-ci : il est dans la destinée de notre intelligence de marcher toujours, il est dans sa nature de marcher lentement, un pas après l'autre. Les esprits inattentifs, ou superficiels, ne voient que les vérités saillantes, et s'imaginent que l'intelligence saute de l'une à l'autre. Ils se trompent. Entre les vérités saillantes, il y a mille vérités intermédiaires, plus difficiles à apercevoir, qui sont les degrés par lesquels l'esprit s'élève insensiblement d'une découverte à une autre découverte. C'est le devoir, c'est le talent de l'historien de suivre l'esprit comme à la piste, de retrouver chacune de ses stations, et de retracer ce que j'appellerais volontiers l'itinéraire de la raison humaine allant du connu à l'inconnu.

Or, il est bien vrai que l'esprit humain, s'observant lui-même, ne rencontre que le Raisonnement sur la route qui, partant de la sensation, aboutit à la raison proprement dite, dont l'objet est l'intelligible ; mais ignorerait-on que le raisonnement est une faculté multiforme, où l'analyse distingue plusieurs degrés, d'autant plus voisins de la raison, qu'ils s'éloignent davantage de la simple expérience? J'ai déjà montré la différence du *Raisonnement physique* qui, s'appliquant à chaque fait particulier, conclut la réalité de l'apparence, du *Raisonnement mathématique* qui, s'exerçant dans le champ des abstractions numériques, conclut le particulier du général. A ces deux formes, j'en voudrais ajouter une troisième, celle du

Raisonnement métaphysique. Comme le raisonnement mathématique est indépendant des faits, le raisonnement métaphysique est indépendant des abstractions numériques. Parti d'une donnée unique, par exemple : « L'être est, le non-être n'est pas », il construit par la vertu qui lui est propre, tout un système où les propositions se déduisent les unes des autres par une sorte de nécessité logique. Son caractère essentiel, c'est de n'avoir pas de matière, et de faire pour ainsi dire quelque chose de rien. Il est comme le suprême effort de l'esprit humain enfermé en lui-même, et la plus prodigieuse manifestation de notre activité intellectuelle.

Dès-lors, ne voit-on pas que l'École éléatique, sans aller au-delà du Raisonnement, a pu aller au-delà de l'École italique, comme celle-ci était déjà allée au-delà de l'École ionienne? Mettre en lumière le raisonnement métaphysique, sinon en l'expliquant, du moins en le pratiquant, n'était-ce pas accomplir un progrès réel, et hâter, en les préparant, les découvertes d'un prochain avenir ? Remarquez que le raisonnement éléatique mène d'autant plus efficacement à la raison platonicienne qu'il en a les principaux caractères; il est, comme elle, indépendant du concret, et supérieur à l'abstrait; comme elle, il nous révèle ce qui est par opposition à ce qui n'est pas, c'est-à-dire à ce qui se passe. Et l'on conçoit de reste, ce mot plusieurs fois répété par Platon : « Notre père Parménide. »

CHAPITRE IV.

ÉCOLE ATOMISTIQUE.

—◇—

LEUCIPPE ET DÉMOCRITE.

La place de l'école atomistique dans le mouvement général de la philosophie grecque est encore mal déterminée. La plupart des historiens la rapprochent étroitement de l'école ionienne, et ne voient dans Démocrite qu'une nuance de Diogène, ou d'Héraclite, ou d'Anaxagore. D'autres (1) confondent les atomistes avec les sophistes; d'autres (2) avec les éléates.

Chacune de ces opinions a du vrai; aucune n'est la vérité. Les atomistes ont sans doute de réels rapports avec les ioniens, en ce sens qu'ils empruntent à l'expérience la donnée initiale de leur système; mais combien ils en diffèrent par leur prédilection pour les mathématiques (3), par leur méthode, par leur doctrine! Ils aiguisent les armes que la sophistique tournera bientôt contre la philosophie; mais ils croient à la vérité, la cherchent sincèrement, et se persuadent l'avoir trouvée. Leur théorie du monde est une construction, comme celle de Xénophane et de Parménide, mais une construction *a posteriori*.

(1) Ritter.
(2) Dégérando.
(3) Ritter, t. I, 477.

On ne peut cependant pas nier leur parenté avec les éléates (1). Assurément, ils ne sont pas plus éléates que ceux-ci ne sont atomistes; mais comme les ioniens sont des physiciens, les pythagoriciens des mathématiciens, ainsi éléates et atomistes sont également des *dialecticiens*. D'une donnée unique, vraie ou fausse, les uns et les autres déduisent, avec le même art, avec la même rigueur, une série de propositions qui, enchaînées par les liens de la logique, ne sont pas moins que l'explication, vraie ou fausse, des êtres et de l'univers. Voilà leur ressemblance. Les premiers, les éléates, partent d'une proposition abstraite : « L'être est, le non-être n'est pas », et aboutissent à un système abstrait, où le monde réel disparaît pour faire place à un rêve; les seconds, les atomistes, partent d'une proposition concrète : « Il y a du plein, il y a du vide », et aboutissent à un système concret, qui rend également compte et de l'actuel et du possible. Voilà leur différence.

Ici, je trouve à m'appuyer sur une autorité que l'on ne combat jamais qu'avec regret, que l'on cite toujours avec orgueil, celle d'Aristote. Relisez le chapitre VIII du Ier. livre du traité : *De la génération et de la corruption*, vous y verrez qu'il rapproche les éléates et les atomistes, sans les confondre, et que, tout en conservant à ces deux écoles leur caractère distinctif, il les unit dans une école plus générale, qu'on pourrait, qu'on devrait appeler l'École dialectique. Je résume ses paroles avec la plus scrupuleuse fidélité : « Les éléates avaient été conduits par la rigueur du raisonnement à une immobile unité, et comme les sens attestent la pluralité et le mouvement, ils avaient condamné les sens. Mais un système si hautaine-

(1) Simplic., *Phys.*, f. 7, A. Il fait de Leucippe un disciple de Parménide. Cfr. Diog. Laërce, IX, *Démocr.*

ment absurde ne pouvait moins faire que de révolter le sens commun. Leucippe forma le projet de réconcilier la Raison et l'Expérience, et partant d'une donnée empirique, d'expliquer logiquement le même monde que les éléates niaient au nom de la logique. De là, la doctrine atomistique. » On le voit, les atomistes sont bien, comme je l'ai dit ailleurs, les dialecticiens de l'école ionienne.

S'il faut en croire certains écrivains de l'antiquité, ils avaient fait de grands efforts pour donner au problème de l'entendement humain une solution conforme à leur système général. Leucippe aurait composé un ouvrage Περὶ νοῦ (1). Démocrite aurait écrit un livre sur l'âme, un autre sur l'intelligence, un autre sur les sens (2). Même en supposant ces assertions hasardées ou fausses, elles prouvent au moins que ces philosophes n'avaient oublié, dans leurs recherches, ni l'homme, ni l'âme, ni la faculté de connaître.

Malheureusement, ici encore, le temps, comme un torrent, a tout emporté, et il est aujourd'hui impossible, non-seulement de reconstruire d'une manière complète la théorie atomistique de l'intelligence humaine, mais encore de faire, même approximativement, dans ce que nous savons des atomistes, la part de Leucippe, qui fonde la doctrine, et de Démocrite, qui la développe. Il est vrai qu'on a songé à rapporter exclusivement à Leucippe ce que les auteurs attribuent à la fois à Leucippe et à Démocrite, et à ce dernier seulement ce qu'ils attribuent à lui seul. Mais cette méthode est plus ingénieuse que sûre. Je crains que cette association de deux noms également illustres dans la même école, ne soit presque toujours arbitraire, et qu'on ne fasse souvent partager à Leucippe l'honneur des découvertes de Démocrite. Il faut savoir

(1) Stob., *Ecl.*, I, p. 16. Diog. Laër., IX, *Leucip.*
(2) Diog. Laërce, IX, *Democr.*

mesurer son ambition aux ressources de la critique, et je m'estimerais encore heureux de pouvoir esquisser, sans distinction de maître et de disciple, les principales idées de l'école atomistique sur l'esprit humain.

Dans l'infinie multitude des atomes, diversement figurés, il en est qui, étant sphériques, sont d'une extrême mobilité. Telle est cette poussière, répandue dans l'air, et qu'on voit tourbillonner dans un rayon de soleil, par une porte entr'ouverte. Ce sont ces atomes sphériques, mobiles et capables de mouvoir, qui forment le feu et l'âme. Ce qui a fait dire que l'âme est, dans l'opinion des atomistes, une sorte de feu et de chaleur (1).

Par conséquent, l'âme formée d'atomes comme le corps, n'en diffère pas essentiellement. Elle le meut, comme elle se meut elle-même; mais elle doit ce privilége, non à la supériorité de sa nature, mais à une simple différence dans la configuration de ses indivisibles éléments. Elle se peut définir un corps, et l'homme un corps plus subtil dans un autre corps plus grossier (2).

L'intelligence, du moins, est-elle supérieure à cette âme si bassement matérielle? Point. Ame et intelligence sont identiques. « Il (Démocrite) ne considère pas l'intelligence, dit Aristote (3), comme une puissance dont l'objet propre est la vérité, mais il la confond avec l'âme. »

Dans une telle âme, dans une telle intelligence, la sensation ne peut ne pas jouer un rôle considérable. Aussi les atomistes, singulièrement Démocrite, ont-ils fait de cette faculté une étude particulière. Leur théorie de la faculté de sentir, ordinairement attribuée à Démocrite,

(1) Arist., *De anim.*, I, II, 4, 5, 6, 20.
(2) *Ibid.*, 5.
(3) *Ibid.*, 10.

bien que Leucippe l'ait peut-être conçue le premier (1), n'est pas seulement intéressante par son originalité; elle l'est surtout par cette fortune unique qui la fait reparaître sous des formes diverses à toutes les époques de l'histoire moderne, se modifiant selon les temps, se pliant à toutes les doctrines, triomphant du génie d'Arnauld, du bon sens du père Buffier, jusqu'à ce qu'elle tombe sous les coups de l'École écossaise, armée du sens commun.

Mais, à cause même des perpétuelles métamorphoses de cette théorie, il y aurait un grand intérêt à savoir ce qu'elle a été précisément à sa première apparition. Th. Reid ne se trompe pas seulement parce qu'il croit la trouver partout; il se trompe encore en supposant qu'elle a été d'abord ce qu'elle n'est devenue que plus tard. Les philosophes du XVII[e]. siècle l'avaient empruntée aux scolastiques, et ceux-ci, en l'empruntant aux Grecs, ne l'avaient pas seulement corrigée ou complétée : ils l'avaient transformée, dénaturée, subtilisée. Pour s'en convaincre, il suffit de lire la lettre d'Épicure à Hérodote, et le IV[e]. livre du *De natura rerum* de Lucrèce.

Non que je prétende, infidèle à mes principes, chercher les éléments du système de Démocrite dans celui d'Épicure. Sans doute, Épicure a répété Démocrite, mais il l'a répété à la façon d'un commentateur original, développant, éclaircissant, démontrant ce qu'un autre avait inventé. « Épicure, dit Cicéron (2), puisa aux sources abondantes de Démocrite pour arroser ses petits jardins. » Cette phrase ressemble trop à une épigramme pour être vraie. C'est bien plus la boutade d'un satirique que le jugement d'un historien. Si Démocrite a le premier rêvé la théorie

(1) Plutarq., *De plac.*, IV, VIII, attribue la théorie des images à Leucippe aussi bien qu'à Démocrite.

(2) *De nat. Deor.*, I, XI.

des émanations et des images, il implique qu'il ne l'ait pas laissée imparfaite. Si Épicure l'a reprise en sous-œuvre, il implique qu'il ne l'ait pas perfectionnée. Ces propositions sont évidentes comme des axiomes. La conséquence à en tirer, c'est qu'il ne faut pas, malgré les analogies, ou plutôt à cause des analogies, étudier la théorie de Démocrite dans celle d'Épicure. Où serait le progrès? En ne consultant que les textes où Démocrite est nommé, on ne peut guère espérer de retrouver sa théorie tout entière, mais on sera assuré de ne lui point attribuer les idées de ses successeurs. L'ordre des temps sera respecté, et l'observateur attentif, en dépit des plus regrettables lacunes, pourra suivre encore le mouvement de la pensée appliquée à l'étude de la pensée.

Nous ne copierons donc pas Épicure, car il a développé la théorie de Démocrite ; mais nous lui demanderons conseil, car il ne l'a pas essentiellement modifiée. Et si la théorie des images, que nous avons l'habitude de considérer comme une explication générale du rapport que la sensation établit entre nous et les objets, au lieu de convenir à tous les sens, ne convient qu'à la vue dans la doctrine épicurienne, ce sera tout au moins une raison de nous tenir sur nos gardes, et d'examiner avec le plus grand soin qui a le mieux compris Démocrite, ou Épicure, ou les philosophes modernes?

Cedamus Phœbo, et moniti meliora sequamur!

Les atomistes adoptent, en se l'appropriant, l'axiome des pythagoriciens et des éléates : « Il n'y a de rapport possible, par conséquent de connaissance possible, qu'entre les semblables. (1). » Il paraît même que Démocrite l'avait appuyé de plusieurs faits bien ou mal obser-

(1) Sext., *adv. Math.*, VII, 117, 118.

vés, signalant l'affinité naturelle des semblables aussi bien dans les choses que dans les êtres animés. Il faisait remarquer que les animaux de même espèce se réunissent volontiers en troupes. Il demandait si l'on n'avait pas vu les grains agités dans le crible, les cailloux emportés dans le courant du fleuve, se chercher, se rapprocher et se rassembler, etc.

Ce qui est plus remarquable, c'est qu'ils ajoutent, comme Empédocle, à la théorie des semblables celle des émanations et des pores. Il est impossible de savoir si cette dernière théorie a été empruntée par les atomistes à Empédocle, ou par Empédocle aux atomistes, ou inventée de deux côtés à la fois. Ce qui est certain, c'est que, dans l'opinion des atomistes, les corps ont des émanations qui se répandent dans l'espace, et les rendent susceptibles d'être connus, c'est-à-dire sentis ; c'est que le sujet est pourvu de pores qui livrent passage aux émanations, et le rendent capable de connaître ou de sentir (1). Quelle est la nature de ces émanations, et comment, introduites par les pores dans le sujet, y opèrent-elles la sensation? Voilà ce qu'il fallait dire, ce que n'a pas dit Empédocle, ce qu'a dit Démocrite.

Voilà aussi ce qui est obscur, et digne d'un sérieux examen. On croit généralement que les émanations qui, parties des objets, pénètrent en nous par les pores, et provoquent nos sensations, sont toutes également des images, εἴδωλα. Or, cela est tout-à-fait contraire à la vérité, dans le système d'Épicure. Épicure distingue très-nettement cinq catégories d'émanations très-différentes, aussi différentes que les sens auxquels elles se rapportent, que les sensations qu'elles font naître. Celles de ces émanations qui se rapportent à la vue, et qui déterminent la

(1) Plut., *Symp.*, VIII, x, 2.

vision, et celles-là seulement, sont des images. En est-il ainsi, en est-il autrement dans le système de Démocrite?

Après avoir dit dans un passage (1) que des images pénètrent en nous par les pores, y apportant la parfaite ressemblance des objets, Plutarque ajoute expressément dans un autre passage (2) que c'est la vision (et non pas une sensation quelconque) qui résulte de l'introduction de ces images. « Démocrite estimait que nous *voyons* par émission des espèces et images. »

Toutes les fois que Cicéron parle des images de Démocrite, il parle aussi du sens de la vue. « Quel Marius croyez-vous que j'ai *vu?* Sa ressemblance, son image, selon l'opinion de Démocrite (3). »

Aristote considère très-positivement la théorie des images comme une explication particulière de la vue. « Démocrite a raison de dire que la vue est de l'eau; mais *lorsqu'il pense que la vision a lieu par une image*, il a tort. *Cette image provient de ce que l'œil est poli*, et c'est dans ce qui voit, non dans ce qui est vu, qu'elle existe (4). »

Enfin, Plotin discute la théorie des images dans un passage considérable (5) où il s'agit uniquement des théories des anciens sur la vision.

Voici maintenant d'autres émanations, se rapportant à d'autres sens, et provoquant d'autres sensations.

Théophraste (6) nous apprend que, au sentiment de Démocrite, nos sensations de saveur sont produites par des corpuscules de même forme que les corps sapides,

(1) Plut., *Symp.*, VIII, x, 2.

(2) *De plac.*, IV, xiii.

(3) *De divinat.*, II, lxvii.

(4) *De sens*, II.

(5) Enn., IV, v, 1-7.

(6) *In Tim.* — V. Gassend., *comm. sur le X liv. de Diog. Laërce.* 291-295.

d'où ils émanent. « Sont-ils ronds et de médiocre grandeur, nous avons la sensation du doux ; de plus grande dimension, c'est celle de l'acerbe ; anguleux et sans rien de régulier, c'est celle de l'âpre ; aigus, coniques, recourbés, c'est celle du piquant ; tordus, inégaux, c'est celle du salé ; plus tordus encore, plus inégaux, c'est celle de l'amer, etc. »

Diogène Laërce affirme que pour Démocrite, comme pour Épicure, le son est un flux, ῥεῦμα, qui s'échappe des objets sonores.

Par ces renseignements, si imparfaits qu'ils soient, on peut se faire, non une idée complète, mais une idée exacte de la théorie de la sensibilité dans le système de Démocrite. Évidemment, les sensations s'expliquent par les émanations des objets, et la diversité des sensations par celle des émanations. La *théorie des images* n'est qu'une théorie particulière dans une plus générale, qu'il faudrait nommer *Théorie des émanations* (1).

La théorie des images, ainsi réduite à ses justes proportions, n'en reste pas moins, vraisemblablement, la partie neuve et originale de la théorie des émanations. Autrement, on ne pourrait s'expliquer sa célébrité, même chez les anciens.

Il faut donc la rapporter exclusivement aux atomistes,

(1) On trouve aussi une théorie des *émanations* et des *images* dans la philosophie de l'Inde :

« Quelques-uns d'entr'eux (les disciples de Bouddha) reconnaissent la perception immédiate des objets extérieurs. D'autres plaident pour une conception médiale de ces mêmes objets par le moyen d'*images* et de *formes ressemblantes*, présentées à l'intellect.... » (*Ess. de Coleb.*, *trad. Pauth.*, *sect. de Bouddha*, t. I, p. 223.)

« Des *images*, ou *représentations d'objets extérieurs* sont produites, et par la perception de semblables images, ou de semblables représentations, les objets sont conçus ou aperçus. » (*Ibid.*, p. 225.)

ou plutôt à Démocrite. Les Εἴδωλα ne rappellent pas moins son nom que les atomes. Plutarque, disant qu'Empédocle mêlait les images parmi les rayons, est en contradiction avec tous les écrivains antérieurs. Il se trompe donc.

Entre les sensations, les images n'expliquent que celles de la vue. Mais n'expliqueraient-elles point encore, en-dehors des sens, quelqu'autre acte de l'esprit? En d'autres termes, quand nous voyons, c'est par des images; quand nous *pensons* sans le secours des yeux, est-ce aussi, est-ce toujours sans le concours des images?

Je laisse répondre Plutarque: « Suivant Leucippe et Démocrite, la sensation et *la pensée*, καὶ τὴν νόησιν, ont lieu par l'introduction d'images venant du dehors. Personne ne peut, ni sentir, ni penser, sans images (1) » Ce texte, quoiqu'unique, est trop formel pour permettre le doute. Démocrite admettait, outre la vue, en qui se résument les autres sens, une autre puissance intellectuelle, et l'expliquait, comme la vue, par des images. Voilà ce qu'il faut croire. Mais quelle est la nature de la Νόησις? voilà ce qu'il n'est pas facile de dire.

Une chose du moins paraît certaine: cette faculté nouvelle, quelle qu'elle puisse être, a d'étroits rapports avec la vision, puisqu'elle se confond avec elle dans une explication commune. Ne serait-ce point l'imagination qui, dans les idées des anciens, est comme une *vision intérieure*? C'est ce que donnerait à croire ce passage de Cicéron (2): « Quel Marius croyez-vous que j'ai vu? sa ressemblance, son image, selon Démocrite. D'où venait cette image? car il veut que les images émanent de corps solides et qui aient une forme certaine. Quel était donc alors le

(1) *De plac.*, IV, 8.
(2) *De divinat.*, II, LXVII.

corps de Marius? Celui, répondra Démocrite, qu'il avait autrefois, car tout est plein d'images... On ne peut, en effet, recevoir d'idées que par l'impression des images. Quoi donc! ces images sont-elles si dociles qu'elles accourent à notre moindre volonté, même celles de ce qui n'existe pas?... Quand je me représente les murs de Babylone, ou la figure d'Homère, suis-je donc frappé par des images qui leur ressemblent? » J'y vois, en effet, que Démocrite explique par des images comment je me représente actuellement Marius, Homère, les murs de Babylone. Or, se représenter ce qui n'est plus, ou même ce qui n'a jamais été, ce n'est pas voir, c'est imaginer. Et combien ces inductions, déjà si vraisemblables, le deviendraient davantage, s'il pouvait me convenir de commenter Démocrite par Épicure!

A la théorie des émanations et des images, il faut rattacher une double réduction, positivement attribuée à Démocrite par Aristote, Sextus et quelques autres. Si toute sensation a lieu au moyen d'une émanation, si toute sensation a lieu par le rapport immédiat, c'est-à-dire par le contact de l'émanation avec le sujet qui sent, que suit-il de là? Que toutes les choses sensibles sont tangibles (1), et que tous les sens ne sont, au fond, que des variétés d'un sens unique et fondamental, savoir, le toucher. Si cette réduction des quatre autres sens au toucher est peu philosophique, si elle est contraire aux faits, ou même si elle est absurde, comme l'affirme Aristote, je ne sais; mais elle est certainement conséquente à la théorie des émanations, et la rigueur est toujours un mérite. C'en est un surtout pour un dialecticien, après avoir posé un principe, vrai ou faux, d'avoir la pénétration d'en aper-

(1) Arist., *De sens. et sensil.*, IV.

cevoir, et le courage d'en tirer toutes les conséquences, même les plus éloignées, même les moins admissibles. Ajouterai-je que, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes, plus d'un philosophe ne fera sur ce point que répéter Démocrite, et n'en croira pas moins à la nouveauté de sa découverte ?

Comme ils réduisent tous les sens au toucher, les atomistes réduisent toutes les qualités sensibles à celles qui se rapportent au toucher, et, parmi celles-ci, à l'étendue, fondement de toutes les autres. Je me garde de toute interprétation, même fidèle ; je traduis simplement : « Dans l'opinion de Démocrite, la couleur est une apparence, l'amer une apparence, le doux une apparence ; il n'y a de vrai que les atomes et le vide. Les qualités sensibles sont le résultat de la combinaison des atomes. Elles n'existent que relativement à celui qui les sent. Il n'y a rien de blanc dans la nature (1). » « Ces philosophes (les atomistes) ont méconnu la distinction des choses propres et des choses communes. Quelques-uns ramènent les premières aux secondes. Ainsi Démocrite prétend que le blanc et le noir ne sont que le rude et le poli. Il ramène de même les saveurs aux figures (2). »

Est-ce à dire que toutes les sensations autres que celles qui se rapportent aux combinaisons des atomes, c'est-à-dire aux figures, ne sont rien ? Il faut s'entendre : elles ne sont rien dans la nature ; elles sont quelque chose en nous. Toute leur réalité est dans notre âme, dont elles sont de réelles modifications. « Il n'y a rien dans les choses de froid ou de chaud, de doux ou d'amer, de blanc ou de noir ; ce sont des noms que nous donnons à nos propres impressions (3). »

(1) Gal., *De Elem. sec. Hipp.*, I, 2.
(2) Arist., *De sens.*, IV.
(3) Sext., *adv. Math.*, 184.

Même remarque que ci-dessus. On peut nier que l'opinion des atomistes sur les qualités sensibles soit fondée, mais non qu'elle soit conséquente et à leur théorie sur la sensibilité, et à leur doctrine de l'univers. Si tous les êtres se réduisent aux atomes diversement figurés, si tous les sens se réduisent au toucher, il est doublement nécessaire que toutes les qualités sensibles se réduisent à la figure, et toutes nos perceptions aux impressions internes. Et cette théorie ne fait pas seulement honneur à Démocrite par son incontestable rigueur, mais encore par les imitateurs qu'elle lui a donnés dans tous les temps, souvent même parmi les philosophes qui brillent au premier rang par la grandeur et l'originalité des doctrines.

Dans l'un de ses plus beaux dialogues, Platon compare poétiquement les difficultés que la discussion fait naître tour à tour à de grosses vagues qui menacent de le submerger : de telles vagues ne sont pas rares sur cette mer houleuse des opinions humaines que j'essaie de traverser. A peine sorti du port, j'ai déjà lutté contre deux vagues furieuses, et maintenant voici que je me trouve exposé à une troisième, plus menaçante et plus terrible.

Il s'agit de déterminer exactement l'idée que Démocrite se fait de l'intelligence humaine. La concentre-t-il tout entière dans l'Αἴσθησις et la Νόησις, ces deux facultés séparées par une nuance, et qui ne sont l'une et l'autre que la capacité de recevoir l'impression des émanations et des images, subtiles messagères des objets à l'âme ? Ou bien, capable de pâtir, l'est-elle aussi d'agir ? A-t-elle une faculté supérieure à la sensation, à l'imagination, et où se marquent en traits frappants l'énergie native, la grandeur originelle d'un être fait pour raisonner ses sensations et se rendre compte de ses pensées ?

Tout n'est pas également obscur dans cet obscur pro-

blème. Tous les auteurs, sans exception, s'accordent à déclarer que Démocrite distinguait deux sortes de connaissances: l'une confuse et fausse, qui se rapporte aux sens, l'autre distincte et vraie, dont la source plus pure doit être dans la meilleure partie de l'âme. Voyez avec quelle netteté s'exprime Sextus (1): « Il y a deux espèces de connaissances: l'une légitime, γνησίη, l'autre obscure, σκοτίη. La connaissance obscure est formée de toutes nos perceptions; elle a sa source dans la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Quant à la connaissance légitime, elle est tout-à-fait distincte de la précédente. » Et il ajoute aussitôt (2): « Démocrite met la connaissance légitime bien au-dessus de l'obscure. Selon lui, au-delà des objets sensibles, il en est de plus subtils, qu'on ne peut en aucune manière ni voir, ni entendre, ni flairer, ni goûter, ni palper... » Ce passage, quoique mutilé par le temps, n'en donne pas moins un sens très-clair. Puisqu'il y a une connaissance obscure et une connaissance légitime, et que la première est fournie par les sens, il faut bien que la seconde procède d'une autre faculté. Puisqu'il est, dans la Nature, des objets trop subtils pour être perçus par les sens, il faut bien que l'esprit, qui les pense, se serve, pour les penser, d'une autre faculté. Puisque la connaissance légitime est profondément distincte de l'obscure, puisqu'elle la surpasse, puisque les objets qui échappent aux sens, y échappent par leur subtilité même, il faut bien que la faculté qui produit la connaissance légitime, qui atteint jusqu'aux éléments les plus subtils, soit très-différente des sens, et, comme elle a une plus haute portée, qu'elle ait une nature supérieure.

Donc l'Intelligence, au sentiment de Démocrite, com-

(1) *Adv. Math.*, VII, 139.
(2) *Ibid.*

prend, outre les sens et l'imagination, une faculté d'un ordre plus élevé, ayant pour objet ce qu'il y a de plus subtil dans la nature, et pour terme la connaissance légitime, c'est-à-dire la vérité.

Cette conclusion, rigoureusement déduite d'un texte authentique, explique le prétendu scepticisme de Démocrite, lequel, pesé à la balance d'un esprit impartial, la confirme à son tour.

« Démocrite, écrit Cicéron (1), ne dit pas comme nous autres (les nouveaux académiciens), qu'il y a des vérités, mais que nous ne pouvons les saisir : il dit qu'il n'y a rien de vrai. Il ne se contente pas d'affirmer que nos sens sont obscurs et ténébreux : « Je nie, dit-il, que nous sachions si nous savons quelque chose, ou si nous ne savons rien, et que nous sachions même ce que c'est que savoir ou ne savoir pas. » Certes, si ces paroles étaient en effet de Démocrite, il faudrait bien voir en lui l'un des plus déterminés sceptiques qui aient jamais existé. Mais Cicéron, qui se trompe si souvent, se trompe encore ici. Je n'en veux d'autre preuve que cette expresse déclaration du prince des sceptiques :

« Quelques-uns croient à tort, dit Sextus (2), que la philosophie de Démocrite a quelque analogie avec la nôtre. De ce que le miel semble doux aux uns, amer aux autres, Démocrite leur paraît conclure qu'on ne peut dire quel il est, et raisonner en sceptique. C'est une erreur. Démocrite prétend que le miel n'est en lui-même ni doux ni amer; nous, nous ne savons ni s'il est doux, ni s'il est amer, ni s'il est quelque chose. Quelle différence entre l'école sceptique, qui s'abstient avec un égal soin de rien affirmer et de rien nier, et celle de Démocrite qui, après avoir com-

(1) *Acad.*, II, XXIII.
(2) *Hyp. pyrrh.*, I, 213; II, 63.

mencé par relever les inévitables contradictions des sens, finit par affirmer l'absolue existence des atomes et du vide! »

L'erreur de Cicéron, c'est de n'avoir pas vu, comme Sextus, que la doctrine de Démocrite est essentiellement constituée par un certain nombre de distinctions parallèles. Connaissance, objet, sujet, se divisent semblablement en deux parties. Il y a, dans la connaissance, l'obscure, qu'il faut rejeter, et la légitime, qu'il faut retenir. Il y a dans le monde, d'une part : les corps, changeantes agrégations de molécules, qu'un hasard réunit, qu'un hasard sépare, et les qualités des corps, trompeuses apparences qui n'ont de réalité qu'en nous; d'autre part : les atomes, figurés, mobiles, en nombre infini, et le vide où ils s'agitent pêle-mêle, dans un mouvement tans règle et sans fin. Il y a, dans l'esprit, la sensation, qui nous met en communication, en contact avec les choses du dehors, et je ne sais quelle faculté où se révèle visiblement l'essentielle activité du sujet pensant. Qu'on ne fasse attention qu'aux premiers membres de ces divisions, il sera exact de dire avec Cicéron que la connaissance n'est que ténèbres, que le monde n'est que chimère, que l'intelligence n'est que mensonge. Mais qui ne comprend qu'en ne tenant compte que des seconds membres, on pourrait, avec la même exactitude, énoncer les propositions contraires, et dire, en démentant Cicéron : « Rien n'est si clair que la connaissance, ni si réel que le monde, ni si vérace que l'intelligence? » A voir les choses comme elles sont, ces affirmations opposées sont également fausses, parce qu'elles sont également exclusives; la vérité est au milieu. Démocrite repousse la connaissance obscure, mais il admet la connaissance légitime; il nie les corps, ou leurs qualités, mais il affirme les atomes et le vide; il tient les sens pour suspects, mais il a foi à la *Raison*.

Quelle est cette Raison? Est-ce encore, avec d'incontestables différences, la raison d'Héraclite et d'Anaxagore, de Philolaüs et d'Archytas, de Parménide et d'Empédocle? Peut-on, doit-on la définir : la faculté de raisonner? J'en suis convaincu, mais sans pouvoir prouver que j'aie raison de l'être (1).

Toutefois, si la certitude manque, la vraisemblance abonde. Il est prouvé, par tout ce qui précède, que Démocrite a cru à une faculté supérieure aux sens. D'un autre côté, ceux-là mêmes qui accordent aux pythagoriciens et aux éléates la gloire d'avoir, par une sorte de pressentiment sublime, deviné la Raison pure, la refusent à bon droit aux atomistes. La faculté transcendante de Démocrite, la faculté qui atteint les éléments à traver les composés, et la connaissance légitime à travers l'obscure, a donc pour caractère d'être au-delà des sens et en-deçà de la raison, comme un pont jeté par une main habile entre les deux rives d'un fleuve. Or, quelle peut être cette faculté moyenne, sinon le raisonnement, qui dépasse les sens, et que dépasse la raison? La faculté de raisonner, telle est donc l'*inconnue* qu'il fallait *dégager*.

Examinez d'ailleurs le système de Démocrite, qu'est-ce? Une construction logique, d'un bout à l'autre. Mais une construction logique, qu'est-ce? Une œuvre d'art, autant que de science, dont le raisonnement fait tous les frais. N'est-ce pas en raisonnant que Démocrite conclut de l'existence des corps celle de ces unités indivisibles qu'il nomme atomes? de la réalité du plein, celle du vide? N'est-ce pas en raisonnant qu'il détermine les propriétés essentielles des atomes, la figure et le mouvement? N'est-ce pas en raisonnant qu''il devine leurs rencontres dans le

(1) Ritter, t. I, VII, II, 491, remarque fort bien qu'on ne trouve aucun texte qui jette quelque lueur sur la nature de cette faculté.

vide, où ils s'unissent et se séparent tour à tour, sous l'aveugle loi du Destin? N'est-ce pas en raisonnant qu'il explique la formation du monde actuel, et rend compte de tous les êtres et de tous les phénomènes, même de l'homme et de la vie, même de l'âme et de la pensée? En un mot, n'est-ce pas en raisonnant qu'il atteint tout ce qu'il y a de réel dans le monde, et de vrai dans la connaissance? Mais si le réel se laisse saisir au raisonnement, si le vrai est le fruit du raisonnement, c'est donc bien le raisonnement qui, dans l'opinion de Démocrite, s'ajoute aux sens pour constituer l'intelligence humaine tout entière.

Et cette induction tirée de la doctrine générale de Démocrite sur l'univers est ici parfaitement légitime. Pourquoi? C'est que les atomistes procèdent comme les éléates; c'est qu'ils n'arrivent à la théorie de l'esprit humain qu'après avoir construit le système du monde. S'ils connaissent l'âme, l'intelligence, ses facultés, ce n'est pas pour les avoir observées, soit en elles-mêmes, soit dans leurs conditions internes ou externes; c'est pour avoir déduit avec rigueur les conséquences psychologiques de la philosophie des atomes. Je n'ai donc fait qu'emprunter à Démocrite sa propre méthode, et suivre ses traces pour arriver au résultat où il s'est lui-même arrêté.

Il semble bien que nous ayons maintenant rencontré le Raisonnement sous toutes ses formes, dans toutes ses applications. Le raisonnement peut s'exercer sur des faits matériels, ou sur des abstractions numériques: c'est le raisonnement physique des ioniens, et le raisonnement mathématique des pythagoriciens. Le raisonnement peut, d'une donnée unique, tirer toute une longue chaîne de conséquences; mais cette donnée peut être de deux sortes,

abstraite ou concrète ; dans le premier cas, c'est le raisonnement métaphysique des éléates, et, dans le second, celui des atomistes. Est-il donc une autre espèce de raisonnement possible? Et les philosophes ne seront-ils pas désormais dans la nécessité de ramener sur la scène quelqu'une des formes déjà décrites, ou de s'élever à une faculté supérieure?

C'est en jetant un coup-d'œil sur la Sophistique que nous répondrons à cette qnestion.

CHAPITRE V.

SOPHISTIQUE.

Dans une histoire des théories sur la faculté de connaître, je n'aurai qu'un mot à dire des Sophistes. Mais, comme ils sont la conséquence, et pour ainsi parler, le dénouement nécessaire des doctrines antérieures, il ne sera pas inutile, avant de passer outre, de jeter un regard rapide sur le chemin que nous venons de parcourir dans une nuit obscure, *sine sidere noctem.*

Il y a trois moments dans l'École Ionienne. D'abord, elle applique l'intelligence humaine à la recherche des choses et de leur principe, sans avoir conscience, ni de ses efforts, ni du « merveilleux util » dont elle fait un si téméraire usage. Thalès, Hippon, appartiennent à cette première phase. Plus tard, moins asservie aux réalités extérieures, elle distingue l'homme dans le monde, l'âme dans l'homme, et, dans l'âme, l'intelligence. Mais elle confond l'intelligence avec la faculté de sentir, et ne soupçonnant rien au-delà des sens, leur rapporte tout ce qu'il y a de clair comme tout ce qu'il y a d'obscur dans la connaissance, la vérité comme l'erreur. Deux noms représentent ce premier progrès : Anaximène, Diogène d'Apollonie. Enfin, arrivée à cette perfection qu'elle ne pouvait dépasser, sans se renouveler, c'est-à-dire sans abdiquer, elle entrevoit une puissance intellectuelle d'un autre ordre; et comme si une faculté ne pouvait s'élever que sur les ruines d'une autre, elle se prend, avec Héraclite et Anaxagore, à médire des sens qu'elle glorifiait tout-à-l'heure, et sans lesquels tout point d'appui manquant, elle s'abîmerait dans le vide, emportée par son propre poids.

Autant qu'on en peut juger, l'École d'Italie n'aurait pas suivi les mêmes errements. Moins favorable aux sens, dès le commencement, elle leur est aussi moins hostile à la fin. Cependant, une chose paraît évidente : c'est que, si elle consent à recevoir leur témoignage sur les phénomènes particuliers, elle s'accorde avec les derniers ioniens pour leur refuser toute portée scientifique. Faut-il s'en étonner? Et, bannis de la physique, qui leur doit tout, les sens pouvaient-ils être mieux traités des mathématiques, qui ne leur doivent rien?

Ce mépris de l'école ionienne, cette indifférence de l'école italique pour les sens, n'ont plus de bornes dans les Écoles dialectiques d'Élée et d'Abdère. Xénophane hésite, et semble encore ménager les sens, comme de vieux amis; mais Parménide, Zénon (1), Mélisse (2), Empédocle, proscrivent avec une rigueur extrême ces perfides artisans de toutes nos erreurs. Leucippe et Démocrite, ce dernier surtout, ne sont ni plus indulgents, ni plus justes. Chose singulière! Ennemis nés des éléates, avocats du sens commun insulté, champions de l'expérience foulée aux pieds, les atomistes fraternisent avec les éléates dans la même défiance des sens, dans la même réprobation, dans le même anathème.

Ce concert des écoles anté-socratiques s'explique par un autre. Si elles rabaissent unanimement l'Αἴσθησις, c'est pour exalter unanimement le Λόγος. Si elles accablent les sens sous le poids de nos erreurs, c'est pour faire au raisonnement un trophée des vérités acquises, ou qui devront l'être. Interrogez les derniers ioniens, les éléates, les pythagoriciens, les atomistes, et écoutez-les ré-

(1) Arist., *Phys.*, VII, 5. Simpl., *Phys.*, f. 257, A.

(2) Aristocl. ap. Euseb., *Præp. ev.*, XIV, 17. Simpl., *De cœl.*, f. 138, B.

pondre : « C'est le Raisonnement qui remonte du flux des phénomènes au feu éternel ; qui, interprétant l'apparence, pénètre jusqu'au cœur de l'invisible réalité ; qui, désertant le concret pour l'abstrait, détermine les rapports invariables des nombres, lesquels sont aussi ceux des êtres ; qui nous élève du non-être à l'Être véritable, éternel, immobile, sans changement, sans *devenir ;* qui, cherchant le simple dans le composé, ramène le monde à ses éléments et explique tout, le possible comme le réel, par les atomes et le vide. » Hors du raisonnement, point de vérité, point de science, mais les ténèbres de l'erreur et les folles de l'opinion : voilà la commune maxime des philosophes et des écoles, et, pour ainsi dire, leur dernier mot.

Dans cet universel accord, il y a cependant un progrès réel et continu. Toutes les écoles proclament à l'envi l'infaillible vertu du raisonnement ; mais, à mesure qu'elles se succèdent, elles en font mieux ressortir la vraie essence.

Par le raisonnement, il faut entendre toutes les opérations logiques dont notre esprit est capable. Placée entre le monde sensible, qu'elle domine, et le monde intelligible, qui la domine, l'intelligence humaine est sans cesse en communication avec l'un et l'autre. Elle reçoit l'impression du premier dans la sensation, et la lumière du second, grâce à une faculté encore inconnue, encore innommée. Mais, passive dans ce double rapport, l'intelligence est en elle-même *essentiellement active.* Elle s'empare des impressions des sens, des idées de la raison, et se les approprie. Elle éclaircit ce qui est obscur, distingue ce qui est confus, divise, compare, juge, induit, déduit, *raisonne,* enfin. Le raisonnement n'est ni plus ni moins que notre *activité intellectuelle.*

Or, cette activité se manifeste déjà dans les doctrines d'Héraclite et d'Anaxagore. Quand l'esprit s'élève labo-

rieusement des phénomènes qui s'écoulent au feu éternellement existant, éternellement différent de soi-même; quand l'esprit, voyant dans ce qui paraît le signe de ce qui est, s'efforce de lire le second terme, qui se cache, dans le premier, qui se laisse voir, il agit. Mais son activité, incessamment mêlée aux faits particuliers, en est comme offusquée. On ne l'aperçoit que dans un nuage.

Dans la philosophie numérique des pythagoriciens, le nuage se déchire. Affranchie des entraves de l'expérience, l'activité intellectuelle se joue librement, sans embarras et sans voiles, au milieu d'abstractions toutes mathématiques. Elles les unit et les sépare tour à tour, tantôt les rapproche et tantôt les oppose, les compare et détermine leurs rapports. Elle travaille à son gré une matière docile, et qui est jusqu'à certain point son propre ouvrage. Elle triomphe, elle éclate,

Avec les philosophes d'Élée et d'Abdère, nouveau et dernier progrès. Follement éprise d'elle-même, cette activité de l'esprit que j'appelle le raisonnement ne connaît plus de bornes, et tente jusqu'à l'impossible. Elle méprise les nombres, comme elle a déjà dédaigné les faits, et aspire, par un suprême effort, à rendre compte de tout, en ne s'appuyant sur rien. Elle n'*explique* pas le monde, elle le *construit*. Elle le tire d'elle-même; et si, par hasard, il ne ressemble pas à la réalité, elle le met à la place de la réalité.

Le Raisonnement élevé à la plus haute puissance : voilà donc le résultat où tendent dès le principe, où aboutissent enfin les premières écoles grecques.

De là, la Sophistique.

Qu'est-ce qu'un sophiste ? Un maître dans l'art de *parler* et de *raisonner* : deux choses presqu'inséparables. « Une espèce d'athlète de paroles, dit Platon, faisant métier du

raisonnement (1). » « Ils sont devenus, dit le même auteur de deux sophistes fameux, ils sont devenus des raisonneurs incomparables, et, quoi qu'on dise, vrai ou faux, ils réfutent tout également (2). » Rappelons-nous que Protagoras, le premier des sophistes par la date et par le talent, passe pour avoir écrit un livre *De la Dispute*, découvrit ou inventa plusieurs artifices de raisonnement, et, comme Anaxagore avait été appelé Νοῦς, reçut de ses concitoyens le surnom de Λόγος (3).

D'où viennent les sophistes? des éléates et des atomistes, c'est-à-dire des philosophes qui ont porté le plus loin l'art du raisonnement appliqué à l'étude des choses. Protagoras était d'Abdère, et, selon quelques-uns, fut disciple de Démocrite. Un autre sophiste beaucoup moins connu, Diagoras, fut également disciple de Démocrite. Gorgias fut disciple d'Empédocle. Et ce qui prouve encore l'affinité des écoles dialectiques et de la sophistique, c'est la confusion qu'en fait plus d'un écrivain contemporain, ou peu s'en faut. Isocrate (4) ne met-il pas Zénon et Mélisse au rang des sophistes?

« Tu le vois, on a bien raison de dire que le sophiste est un animal changeant, et qui, selon le proverbe, ne se laisse pas prendre d'une seule main. — Eh bien! mettons-y les deux mains. » Ainsi parlent, dans *Le Sophiste* de Platon, l'Étranger et Théétète.

Malgré les cent têtes (5) du sophiste, je ne sais s'il est nécessaire d'y mettre les deux mains pour le saisir. Les principaux caractères de la sophistique sont si manifestes,

(1) *Sophist.*, trad. Cous., t. II, 208.
(2) *Enthyd.*, t. IV, 362.
(3) Dégérando, t. II.
(4) Id., *Ibid.*
(5) *Sophist.*, p. 234.

qu'il n'est pas plus difficile d'en marquer la nature que d'en retrouver les origines.

Le raisonnement et la parole, le raisonnement parlé : voilà ce qui constitue essentiellement la sophistique. Quel usage en fait-elle ? Cela dit, tout sera dit.

On a vu que le raisonnement a une importance exagérée dans les écoles antérieures, surtout dans les dernières. Mais enfin, même dans celles-ci, il est à sa place, et joue le rôle qui lui convient. Il n'est, dans les mains de tous ces philosophes, que l'instrument de la science, que le moyen de découvrir la vérité. Ni les éléates, ni les atomistes ne raisonnent pour raisonner. Ils n'estiment le raisonnement que pour le résultat qu'ils en espèrent, savoir : l'explication des choses. Ils ne voient en lui que ce qui s'y trouve, savoir : un procédé, une méthode.

On n'en saurait dire autant des sophistes. Raisonnent-ils pour découvrir la vérité, ceux qui se vantent insolemment de prouver avec la même force le pour et le contre? Raisonnent-ils pour fonder la science, ceux qui suppriment les conditions fondamentales de la science, je veux dire l'essentielle distinction du vrai et du faux, et la certitude de la connaissance ? Souvenez-vous de Protagoras. Songez à Gorgias.

Protagoras abuse des doctrines ionienne et atomistique pour en tirer, avec une sorte de rigueur, les plus détestables conséquences. Il emprunte d'Héraclite le dogme de la perpétuelle mobilité de la matière, objet de la connaissance, et de l'homme, sujet de la connaissance; de Démocrite, la négation des qualités sensibles; de tous ces philosophes, ce qu'il peut y avoir de plus compromettant dans leurs systèmes, et, de subtilité en subtilité, il prononce à la fois la condamnation de la raison, de la vérité et de la science, par cette fatale formule : « L'homme est la mesure de toutes choses; de l'existence de celles

qui sont, de la non-existence de celles qui ne sont pas. »

Gorgias falsifie l'éléatisme, et, retournant les arguments de Parménide, Zénon et Mélisse, contre leurs propres théories, il établit, à grand renfort de dialectique : 1°. que l'être n'est pas; 2°. que, l'être fût-il, il ne pourrait être connu; 3°. que, pût-il être connu, il ne pourrait être démontré.

Mais, allez-vous demander, quel est donc le but du raisonnement, si la science est impossible? Je réponds : il n'a pas de but! Comme il est le moyen, il est aussi la fin. Les sophistes ressemblent à ces athlètes qui ne luttent pas pour défendre la patrie menacée ou pour accroître sa puissance, mais pour faire vainement parade de leur force et de leur adresse. Ils raisonnent, non pour réfuter l'erreur, non pour démontrer la vérité, mais pour étaler leur talent et leur souplesse devant une foule passionnée pour ces jeux de l'esprit. Ils ne veulent qu'éblouir.

Ils n'ont ni foi, ni bonne foi. Parlant de tout, partout, à perte de vue; prouvant les thèses contraires, et le faux plus souvent que le vrai, ils ne sauraient se contenter des ressources trop limitées qu'un esprit loyal peut trouver dans le raisonnement régulier. Ils se créent donc une logique à leur usage, pleine d'artifices, de jeux de mots, de subtilités, d'équivoques, de ruses et de mensonges. Telle est même leur impudeur, leur effronterie, qu'on ne s'expliquerait pas leurs succès, si l'on ne savait combien l'esprit subtil, délié et parfois frivole des Grecs se plaisait aux tours de force d'une dialectique qui se joue de tout, même du bon sens, et trouve moyen d'avoir de la grâce, même dans l'absurde. Platon va nous initier à ces *mystères sophistiques* (1).

Un dialogue plus intéressant pour l'historien de la so-

(1) Plat., *Euthyd.*, trad. Cous., t. IV, 373.

phistique que le Protagoras, que le Gorgias, que l'Hippias, premier et second, c'est l'Enthydème. Là, comme en un arsenal, Platon expose aux regards des curieux les armes les plus discourtoises des sophistes, je veux dire les arguments les plus manifestement faux, et les plus déplorablement ingénieux (1). Exemples :

I. « Ceux qui apprennent sont-ils savants ou ignorants?
« Ils sont savants.
« Y a-t-il des hommes que tu appelles des maîtres?
« Il y en a.
« Les maîtres ne le sont-ils pas de ceux qui apprennent?
« Il en tomba d'accord.
« Mais quand vous appreniez, vous ne saviez pas encore les choses que vous appreniez?
« Non, sans doute.
« Vous n'étiez donc pas savant, quand vous ignoriez ces choses-là?
« Il le faut bien.
« Puisque vous n'étiez pas savant, vous étiez donc ignorant?
« Il est vrai.
« Vous donc qui apprenez les choses que vous ne savez pas, vous les apprenez étant ignorant?
« Oui.
« Ce sont donc les ignorants qui apprennent, et non pas les savants! »

II. « Souhaitez-vous que Clinias devienne sage?
« Assurément.

(1) Voir, dans M. Cousin, t. IV, *Enthyd.*, notes, p. 474 et suiv., de curieux rapprochements entre les sophismes de l'Enthydème et plusieurs passages du Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.

« Et maintenant, Clinias est-il sage, ou ne l'est-il pas?

« Il dit qu'il ne l'est pas encore, car c'est un garçon sans vanité.

« Vous voulez donc qu'il soit sage, et non pas ignorant?

« Oui.

« Vous voulez donc qu'il devienne ce qu'il n'est pas, et qu'il ne soit pas ce qu'il est?

« A ces mots, j'étais déjà tout embarrassé. Dionysodore, profitant de mon trouble, reprit aussitôt : puisque vous voulez que Clinias ne soit plus ce qu'il est, vous voudriez qu'il ne fût pas vivant! Excellents amis, qui désirent la mort de ce qu'ils ont de plus cher! »

III. « Y a-t-il quelque chose que tu saches?

« Oui, et beaucoup de choses, mais de peu de conséquence.

« Cela suffit. Crois-tu qu'entre les choses qui sont, il y en ait quelqu'une qui ne soit pas ce qu'elle est?

« Par Jupiter, cela ne se peut!

« Ne dis-tu pas que tu sais quelque chose?

« Oui.

« N'es-tu pas savant, si tu sais?

« Je suis savant de ce que je sais.

« Cela n'importe. Si tu es savant, ne faut-il pas que tu saches tout?

« Non, par Jupiter! puisque j'ignore bien d'autres choses.

« Mais, si tu ignores quelque chose, tu es donc ignorant?

« De ce que j'ignore, mon cher.

« Tu n'en es pas moins ignorant; et tout à l'heure tu assurais que tu étais savant : ainsi, tu es ce que tu es, et en même temps tu ne l'es pas.

« Soit, car, comme on dit, tu parles d'or, etc. »

Ces quelques échantillons (1), pris au hasard, suffiront à les caractériser, quand j'aurai ajouté que les sophistes multiplient sans mesure ces formes artificieuses, auxquelles ils devaient laisser leur nom avili. Il n'en pouvait être autrement; car, s'il n'y a qu'une seule manière de bien raisonner, combien n'y en a-t-il pas de raisonner mal? La vérité est une, « mais le revers de la vérité a cent mille figures, et un champ indéfiny. »

Telle est la Sophistique dans son rapport à l'objet de ces études. Sous quelque point de vue qu'on l'envisage, on ne peut n'y pas voir une profonde et rapide décadence. Cependant, loin de nuire à la science de l'esprit humain, elle en seconde merveilleusement la marche et le progrès. Voici comment.

Je ne puis croire, malgré les assertions contraires, que la science de l'homme ait été complètement négligée ou dédaignée par les prédécesseurs de Socrate, physiciens, mathématiciens ou dialecticiens. J'en retrouve, au contraire, partout les précieux vestiges, dans la définition de l'âme et de l'intelligence; dans la distinction de leurs facultés; dans les théories des contraires, des semblables, des émanations, des images; dans l'opposition de la sensation et du raisonnement, de l'opinion et de la vérité; et jusque dans ces accès de découragement, qui faisaient rire l'un, pleurer l'autre, et que des esprits superficiels ou prévenus ont pris pour le scepticisme. Cependant, il reste vrai de dire que l'homme moral et intellectuel n'est pour tous ces philosophes, sans exception, que l'objet très-secondaire de leurs études. Encore trop voi-

(1) Lisez dans Apulée, *Florid.*, IV, le curieux procès de Protagoras et d'Evathlus, assaut de subtilité où le disciple l'emporte encore sur le maître.



sins de l'Orient pour être tout-à-fait grecs, ils se préoccupent presque exclusivement de la Nature, c'est-à-dire de l'univers visible. Ignorant que la véritable force, comme la dignité, réside dans la liberté et la raison, ils se laissent écraser par un monde sans grandeur vraie, parce qu'il n'a pas le sentiment de sa puissance. Et comme l'homme n'est, à leurs yeux, qu'un accident dans la nature, il n'est non plus qu'un épisode dans leurs systèmes.

Or, si les sophistes ne font pas sur ce point une révolution, ils la préparent. Je ne veux pas leur faire honneur d'intentions qu'ils n'ont pas eues; mais, par le fait, ils rappellent l'attention de l'homme, égarée dans les espaces, sur l'homme lui-même, et la renferment dans le cercle de la conscience. Soit qu'ils attaquent les doctrines auxquelles ils succèdent, et les brisent les unes contre les autres; soit qu'ils fassent le procès à l'esprit humain, et tournent la raison contre elle-même; soit qu'ils se proclament maîtres dans l'art de gouverner les hommes; soit qu'ils déploient la pompe de leur éloquence et les artifices de leur dialectique, c'est toujours la nature humaine qui est en question ou en évidence. La matière, reléguée sur le second plan, cède la scène scientifique à l'esprit humain, qui la remplit.

De là, Socrate.

D'un autre côté, l'abus sophistique du raisonnement, déplorable en lui-même, devait déterminer dans la science de l'esprit humain un progrès devenu imminent. Les sophistes, ai-je dit, déshonorent le raisonnement par d'indignes subtilités, et le font servir indifféremment à la démonstration du vrai comme du faux. Or, la conclusion naturelle, sinon nécessaire, de ceci, c'est que le raisonnement n'est pas plus capable que les sens de donner une base solide à la science; c'est qu'il faut choisir entre ces deux partis : ou renoncer à la

science, et proclamer le scepticisme sur les ruines de toutes les doctrines renversées ; ou chercher au-dessus de l'Αἴσθησις, au-dessus du Λόγος, et en quelque manière au-dessus de l'esprit humain lui-même, une faculté d'un autre ordre, et qui ait la vertu de nous emporter, comme sur des ailes, dans ces régions sublimes, où reposent calmes et sereines les Idées, premiers principes, explications dernières des êtres et de l'univers !

De là, Platon.

Ainsi, tout concourt aux fins éternelles, même les éléments les plus hostiles. Tout sert au progrès, même l'obstacle. Et si, aux époques de crise, l'esprit humain fait quelques pas en arrière, c'est pour franchir un plus vaste intervalle par un plus puissant élan !

Vous souvenez-vous de ces alchimistes du moyen-âge, de leurs creusets, de leurs opérations mystérieuses, de leur espoir toujours déçu, toujours renaissant ? Le secret qu'ils cherchèrent sans le trouver, la Providence en use familièrement : du plus vil mélange des plus grossières erreurs, elle fait sortir l'or pur de la vérité !

Voilà le tableau fidèle des théories sur la faculté de connaître dans la période anté-socratique. Fidèle, et non pas complet. Avec plus d'érudition, on ne pourrait, comme moi, que recueillir un petit nombre de lambeaux dispersés. Nos pertes sont si grandes que nous n'en pouvons pas même mesurer l'étendue. Il en est de cette époque, dévastée par la fortune, comme d'une ville saccagée par l'ennemi. Çà et là, dans la ruine universelle, quelques monuments sont encore debout, à demi-détruits, prêts à crouler au premier choc ; d'autres n'existent plus, on sait seulement qu'ils ont existé ; d'autres n'ont pas même laissé cette faible trace dans la mémoire des hommes.

Ce qui a le moins souffert, au milieu des révolutions,

ce sont les théories par lesquelles les premiers philosophes tentèrent d'expliquer la sensation. Et cependant, combien nous les connaissons peu, et mal! Par quelles observations, par quelles vraisemblances, des esprits supérieurs ont-ils été conduits à renfermer toute action, soit entre les semblables, soit entre les contraires? à attribuer à tout être actif des émanations, des pores à tout être passif? Quelles applications ont-ils faites de ces différentes théories aux différents sens? Quelles objections ont-ils combattues, et comment? Ces questions, tout le monde peut les faire, personne ne peut les résoudre.

Les philosophes de cette période n'ont pas toujours très-nettement distingué l'âme du corps, l'intelligence des organes. Ils ont souvent cherché une explication toute physique à des faits tout spirituels. Quelques-uns ont fait jouer au sang un rôle qui ne lui peut convenir. D'autres, ayant remarqué que le cerveau n'est pas étranger aux développements de la vie morale (1), ont cru devoir lui attribuer la faculté de penser, et supprimer l'âme. Ces théories erronées, ou seulement exagérées, ont leur intérêt: qui le conteste? Mais leurs antécédents, leurs développements, leur fortune: qui les dira?

Des philosophes appartenant à une époque où l'on pensait encore beaucoup plus qu'on n'écrivait (rare privilége!), où la mémoire était d'autant plus exercée qu'elle avait plus à faire, et d'autant plus puissante qu'elle était plus exercée, ont-ils pu oublier dans leurs systèmes une faculté que les premiers Grecs n'avaient pas oubliée dans leurs mythes? Non, sans doute. Héraclite attachait à la mémoire la même importance qu'au raisonnement, qui n'est rien sans elle. Mais que savons-nous de la théorie d'Héra-

(1) Plat., *Phedon*, sub initio. Cic., *Tuscul.*, I, IX.

clite ? Ce que nous savons de celle des philosophes de la même époque sur la même faculté : rien (1) !

Peut-on douter que les éléates et les atomistes, après avoir expliqué les sens, qu'ils méprisaient, n'aient tenté d'expliquer encore le raisonnement, qu'ils préconisaient, et préparé les *Analytiques*, comme plus tard les sophistes préparèrent le Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων ? N'est-ce pas là qu'il faut placer les antécédents de l'Ὄργανον, que d'autres vont chercher jusque dans l'Inde (2) ? Je le crois. Mais de ces recherches, de ces découvertes, que reste-t-il ? Ce qui reste des traces d'un voyageur sur le sable du désert, après que la tempête a soufflé.

Il faut sortir de ces ténèbres. De plus longs efforts ne dissiperaient pas la nuit où est comme ensevelie cette première période de la philosophie grecque ; et c'est surtout dans ces sujets éternellement obscurs que

Trop de critique entraîne trop d'ennui.

(1) Il faut cependant noter un curieux passage de Cicéron sur Simonide, *De orat.*, II, 86-88.

(2) « Selon une tradition curieuse, conservée dans le Dabistan, Callisthène aurait envoyé en Macédoine, du temps d'Alexandre, entre autres curiosités indiennes, un système technique de logique, que les Brahmanes avaient communiqué aux Grecs, et qui fut le fondement de la méthode d'Aristote. » (*Ess. de Coleb.*, note de G. Pauthier, t. I, p. 1.)

LIVRE SECOND.

CHAPITRE Ier.

RÉVOLUTION SOCRATIQUE.

ÉCOLES DE MÉGARE, D'ÉLIS ET D'ÉRÉTRIE. — CYNISME. — CYRÉNAÏSME.

Socrate, quel nom! quel homme! Sans avoir rien écrit, il est plus grand dans l'admiration de la postérité qu'un Platon, malgré la sublimité de ses Dialogues; qu'un Aristote, malgré la profondeur de ses Traités. Esprit simple et élevé, subtil et droit, capable de tout approfondir sans obscurité, se jouant au milieu des plus arides discussions avec une grâce dont il a donné le modèle jamais égalé, mille fois plus habile dans l'art de démontrer la vérité que les sophistes dans celui de la déguiser, dévoué jusqu'au martyre à ce qu'il croyait sa mission, il a justifié l'oracle de Delphes, en se montrant véritablement le plus sage des Grecs, c'est-à-dire le plus digne entre les hommes, et le plus judicieux entre les philosophes!

Il n'écrit pas : il parle, il agit. On ne peut distinguer en lui l'homme privé du citoyen, ni l'homme pratique du penseur : il est tout d'une pièce. Quoi qu'il fasse, quoi qu'il dise, partout, à la maison, sur la place publique,

sous les portiques des temples, au milieu d'un banquet, à l'armée, devant le peuple, devant l'Aréopage, devant les Trente, au tribunal, en prison, au moment suprême, la coupe empoisonnée à la main : c'est toujours le philosophe, l'envoyé des dieux, Socrate. Sa philosophie n'a ni défaillances, ni intermittences. Sa philosophie, c'est lui-même, lui tout entier; c'est sa vie, c'est sa mort.

Elle se peut résumer dans la constante et généreuse opposition de Socrate aux sophistes. Il est aux sophistes ce que Démosthène est à Philippe (1). Voué à la réforme de la science et des mœurs, il les contredit par chacune de ses paroles, par chacun de ses actes, affirmant ce qu'ils nient, niant ce qu'ils affirment, répondant à chacune de leurs démarches par la démarche contraire. Il en est la vivante antithèse!

Les sophistes, par un exil volontaire, promènent de ville en ville le charlatanisme de leur trompeuse éloquence, et amassent des sommes énormes; Socrate, né à Athènes, reste à Athènes; né pauvre, reste pauvre. Les sophistes préfèrent les discours de longue haleine; Socrate, le dialogue. Les sophistes prétendent que la science peut être transmise par l'enseignement; Socrate, que chacun la porte en soi, et n'a qu'à l'y chercher pour l'y trouver. Les sophistes se vantent de tout savoir; « Je ne sais rien, dit Socrate, excepté cela même, que je ne sais rien. » Sans se mettre en peine de la contradiction, les sophistes déclarent ou que la Vérité n'existe pas, ou que la Raison ne la peut atteindre, ou que, l'ayant atteinte, elle ne la peut démontrer; Socrate, ennemi de tous les excès, ne désespère pas de la science; il juge l'esprit humain capable de beaucoup savoir, à la condition de commencer par se connaître soi-même, Γνῶθι σεαυτόν.

(1) *Biogr. univ.*, t. XLII, art. Socr.

Γνῶθι σεαυτόν ! La science de soi-même, voilà la science par excellence, si ce n'est même toute la science. Ouvrez les *Mémoires de Xénophon* (1). De questions en questions, et de réponses en réponses, avec beaucoup d'art et un peu de subtilité, Socrate a contraint Enthydême à confesser son ignorance. « Par les dieux, ô Socrate, je me croyais très-savant dans la philosophie, et je pensais en avoir appris tout ce qui convient à un homme qui soupire après la vertu. Je vois maintenant à quel point je me trompais; je ne sais plus quelle route prendre pour devenir meilleur. — Dis-moi, Enthydême, es-tu jamais allé à Delphes? — Oui, en vérité, et même deux fois. — N'y as-tu pas lu quelque part cette inscription : Γνῶθι σεαυτόν ? — Je l'ai lue. — As-tu négligé ce conseil du dieu, ou bien as-tu mis tous tes soins à examiner quel tu es? etc. »

Ouvrez le *Premier Alcibiade.* Socrate a rencontré le plus beau des Grecs, et le plus ambitieux; il l'a pressé de ses questions, harcelé de son ironie; il l'a enlacé de la dialectique la plus ingénieuse, la plus déliée et la plus solide; il a arraché l'aveu de son ignorance à celui qui tout à l'heure pensait n'ignorer rien; mais c'est pour lui donner ce conseil : « Crois-en ton maître et ton ami, ô Alcibiade, crois-en surtout l'inscription du temple de Delphes : Γνῶθι σεαυτόν ! C'est en t'étudiant toi-même que tu apprendras à connaître la nature du juste et de l'utile, et à surpasser en vertu et en puissance, non-seulement tes concitoyens, mais jusqu'aux Lacédémoniens, jusqu'au grand Roi (2). »

Et qu'est-ce que *se connaître soi même?* « Certes, ce n'est pas simplement savoir son nom. Celui qui achète un

(1) L. IV, II.
(2) T. II, 124.

cheval ne pense pas le connaître sans avoir examiné s'il est docile ou rétif, fort ou faible, vif ou lent, doué ou non des qualités d'un bon cheval. Comment se connaîtrait-il celui qui n'a pas sondé sa nature, et mesuré ses facultés (1) ? »

Se connaître soi-même, ce n'est pas seulement connaître son corps, puisque le corps est *nôtre* et non pas *nous*. Le médecin, en tant que médecin, ne se connaît pas. Se connaître soi-même, ce n'est pas non plus connaître l'être complexe, formé de l'assemblage de l'âme et du corps, puisque l'homme est ce qui commande. Se connaître soi-même, c'est connaître son âme (2).

On le voit, la science, jusque-là toute physique, devient, avec et après Socrate, toute morale et tout humaine. D'extérieure, elle se fait intime; de spéculative, pratique. « Les anciens philosophes, dit Cicéron (3), avaient traité des nombres et des mouvements, de l'origine et de la fin de l'univers. Il avaient mesuré à leur compas la grandeur des astres, leurs distances, leurs cours. Emportés par un téméraire désir de savoir, ils s'étaient perdus dans l'espace, à la poursuite des sphères. Socrate, le premier, rappela la philosophie du ciel sur la terre, l'introduisit dans les villes, dans les maisons, et lui assigna pour objet la vie et les mœurs, les biens et les maux. »

Ainsi le génie particulier de la Grèce, après s'être soupçonné dans les premiers Sages (4), arrive dans Socrate, le Sage des sages, à la pleine et claire conscience de lui-même. La nature s'efface derrière l'homme qui grandit, et les philosophes, mieux conseillés, se recueillent en

(1) Xénoph., *Mém.*, IV, II.

(2) Plat., *Prem. Alc.*, t. II, 130 et suiv.

(3) *Tuscul.*, V, IV.

(4) La maxime de Socrate est déjà attribuée à la plupart des sept Sages.

eux-mêmes pour méditer sur l'âme et sur « l'auguste et sainte intelligence. »

Non que tous marchent d'un même pas dans cette voie nouvelle. Par l'attrait de sa parole et l'ascendant de son caractère, Socrate avait réuni autour de lui des disciples d'âges, d'esprits et d'origines différents; un seul peut-être, infidèle aux muses, et jusqu'alors étranger à la philosophie, écoutait le maître « naïvement », sans arrière-pensée, et, recevant la bonne semence dans un esprit vierge, pouvait et devait lui faire porter tous ses fruits. Vous avez nommé Platon. Les autres avaient déjà trop vécu, ou trop pensé. Ils étaient déjà trop entêtés de leurs propres idées, pour recevoir celles de Socrate sans les corriger, c'est-à-dire sans les gâter. Ce n'est pas sans raison qu'un ingénieux historien les appelle *Socratiques imparfaits* (1).

L'un (Euclide), avant de s'attacher à Socrate, avait long-temps médité les écrits de Parménide, et s'était exercé à la dialectique de Zénon. Socrate lui reprochait de tourner aux sophistes (2). L'autre (Antisthènes), déjà avancé en âge (3), avait autrefois suivi les leçons de Gorgias, puis ouvert une école sophistique. Né pauvre et obscur, il avait, par esprit de représailles, pris en haine le luxe et la volupté. Socrate voyait son orgueil à travers les trous de son manteau (4). Un autre (Aristippe), jeune et sans culture philosophique antérieure, mais riche et ami des plaisirs faciles, suivait Socrate par goût, s'en laissait blâmer (5) et ne se corrigeait pas (6). De là, des

(1) Ritter, t. II, VII, II.
(2) Diog. Laërce, II, *Eucl.*
(3) Plat., *Soph. et Phil.*
(4) Diog. Laërc, *Antisth.*
(5) Xénoph., *Mém.*, II, I.
(6) Diog. Laërce., *Arist.*

doctrines où une influence étrangère se mêle à celle de Socrate ; de là, les écoles de Mégare, d'Elis et d'Érétrie ; de là, le cynisme ; de là, le cyrénaïsme.

L'étude de ces différentes écoles, que la gloire n'a pas visitées, pourrait encore être d'un très-sérieux intérêt. Qu'elles inclinent à la dialectique, comme les trois premières, ou à la morale, comme les deux autres, elles n'ont pu négliger la théorie de l'esprit humain. Mais elles portent la peine de leur origine rétrograde. Filles de ce passé en quelque manière fabuleux, qu'on a appelé, je crois, l'*âge héroïque de la philosophie grecque*, elles se perdent dans la même nuit, dans les mêmes ténèbres.

Et cependant, comment ne pas prêter une oreille complaisante à ce dernier écho d'une philosophie qui a fait son temps ? Comment ne pas chercher, dans ces doctrines condamnées à périr, l'impérissable empreinte du maître ? Comment ne pas tenter au moins de retrouver, parmi des idées surannées, exagérées, erronées, le germe socratique qui doit, un siècle plus tard, par-delà l'Académie et le Lycée, se développer et s'épanouir dans les écoles stoïcienne et épicurienne ? Car ces écoles sont sœurs, en dépit du temps qui les sépare, et les derniers disciples d'Euclide et d'Antisthènes, d'une part, d'Aristippe, de l'autre, donnent la main à Zénon et à Épicure (1).

Et quasi cursores *doctrinæ* lampada tradunt !

I.

Comme Ménédème est le disciple de Phédon, ainsi l'école d'Érétrie n'est que la suite de celle d'Élis. Mais

(1) Stilpon, dernier représentant considérable de l'École mégarique, a peut-être été le maître de Zénon (Diog. Laërce.). Cratès, disciple de Diogène (de Sinope), disciple lui-même d'Antisthènes, fut plus cer-

l'école d'Élis elle-même ne diffère pas notablement de celle de Mégare. C'est, en général, la même doctrine, qu'anime le même esprit. La différence est dans les détails qu'il faut renoncer même à conjecturer.

Or, l'École de Mégare a de très-étroits rapports à l'éléatisme. Elle en vient, et, à plus d'un égard, le reproduit. Cicéron, qu'il faut croire ici, parce qu'il est d'accord avec toutes les traditions, s'exprime avec la dernière précision. « La doctrine des mégariques est singulièrement noble et élevée. Fondée par Xénophane, développée par Parménide et Zénon, elle reçut de ces derniers le nom d'éléatique. Plus tard, elle devint mégarique entre les mains d'un disciple de Socrate, Euclide de Mégare (1). »

Toutefois, ces idées d'un autre âge, puisées à une source déjà tarie, se modifient remarquablement sous la toute-puissante influence du réformateur. Même au faîte de la métaphysique, elles prennent un caractère moral que n'avait pas l'ancienne philosophie d'Élée. Elles ont comme un rapport à l'homme, qui montre visiblement, dans ces imitateurs de Parménide, les disciples de Socrate. En effet, les mégariques croient encore à l'Un, ou à l'Être; mais ils se le représentent sous une forme qui leur est propre. Cet Un qui absorbe toute diversité, c'est l'unique Bien, *Bonum solum* (2); cet Être devant lequel tout n'est que non-être, c'est le Bien, τὸ ἀγαθόν (3). Notez que cet esprit nouveau, déjà très-sensible dans le fondateur, pénètre toute l'école comme un souffle de vie.

tainement le maître de Zénon. Hégésias et Annicéris, de l'école de Cyrène, paraissent avoir été contemporains d'Épicure. Suidas fait même du second un épicurien.

(1) *Acad.*, II, 42.

(2) Cic., *Acad.*, II, 42.

(3) Diog. Laërce, II, *Eucl.*

Il se joue librement au milieu des plus subtils artifices de la plus capricieuse dialectique, et, croissant avec elle, oppose aux argutles de cette école une honorable compensation. Il inspire à Stilpon, le dernier disciple d'Euclide, et le plus puérilement ingénieux après Eubulide, une doctrine morale qu'on pourrait croire de Zénon ou de Chrysippe.

Quant à la dialectique de Mégare, elle relève, sans doute, beaucoup plus des éléates, ou même des sophistes, que de Socrate. Ce n'est pas que l'adversaire, le vainqueur d'un Gorgias, d'un Protagoras, ignorât ou méprisât l'art de raisonner. Il l'enseignait avec le plus grand soin à ses disciples. « Je vais exposer, dit Xénophon (1), comment Socrate formait ses amis à la dialectique. » Mais quelle différence entre le dialecticien Socrate et les dialecticiens de Mégare !

« Socrate pensait que celui qui connait les choses et leur nature, est capable d'en instruire les autres; que celui qui les connait mal, ne peut qu'induire soi-même et les autres en erreur. Aussi ne cessait-il d'examiner, avec ses amis, quelle est l'essence des êtres.

« C'est en réduisant les questions à leur plus grande simplicité qu'il rendait la vérité manifeste, même à ses adversaires.

« Dans toute discussion, il procédait par les principes les plus généralement avoués, jugeant cette méthode infaillible. C'est, disait-il, parce que Ulysse savait déduire ses preuves des idées reçues, qu'Homère l'appelle un orateur sûr de la victoire (2). »

Cherchent-ils donc l'essence des êtres; prétendent-ils éclaircir les difficultés, en les simplifiant; aspirent-

(1) *Mém.*, IV, VI.

(2) Xénop., *Mém.*, IV, VI.

ils à tirer, par une claire déduction, de la notion du connu celle de l'inconnu; sont-ils enfin animés d'un sincère amour de la vérité, ceux (Euclide) qui attaquent les preuves, non par les prémisses, mais par les conclusions (1), et, par un excès de rigueur, proscrivent les comparaisons (2), toujours si lumineuses entre les mains de Socrate? Ceux (Diodore Cronus) qui démontrent, aussi subtilement que faussement, que rien n'est possible que le vrai, ni vrai que le nécessaire (3), et confondent ainsi deux notions opposées, et en quelque manière contradictoires? Ceux (Stilpon) qui ne craignent pas de déclarer qu'on ne peut affirmer aucune chose d'aucune autre chose, à cause de leur nécessaire différence (4)? — S'il faut l'avouer, je ne reconnais là ni la dialectique simple et loyale de Socrate, ni même la dialectique beaucoup plus subtile, mais sérieuse encore, des éléates. Je ne puis voir dans ces jeux frivoles de l'esprit négatif en révolte contre la raison, dans ce complet oubli de tout bon sens et de toute bonne foi, que le déplorable héritage de la sophistique.

Je n'ignore pas que Ritter (5) parvient à trouver un sens raisonnable à ces hardis paradoxes d'une dialectique artificieuse; qu'il justifie, par le but qu'il leur assigne, ces plaisants sophismes, formés de mots captieusement entrelacés, l'*électre*, le *menteur*, le *cornu*, le *sorite*, etc.; que, par l'exagération d'analogies vraies, il fait d'Eubulide le nouveau Zénon d'un nouvel éléatisme. Certes, j'applaudis à cette pénétration d'un savant homme; j'admire ces doctes interprétations d'un esprit souple et pro-

(1) Diog. Laërce, *Eucl.*

(2) *Ibid.*

(3) Arist., *Métaph.*, IX, 13. Cicér., *De fat.*, 6.

(4) Plut., *adv. Col.*, 23. Simplic., *Phys.*, f. 26, A.

(5) *Hist. phil. anc.*, t. II, VII, v.

fond; mais je me sens médiocrement convaincu. Je n'ose blâmer ; j'ose encore moins approuver. Je me fierais plutôt au tact de l'antiquité elle-même, qui, en appelant cette école *éristique*, en a marqué à la fois le caractère et le défaut.

Entre ces préoccupations métaphysiques et morales, dialectiques et sophistiques, quelle place pour une théorie de l'esprit humain? On ne peut sans doute pas affirmer que les mégariques ne se sont jamais inquiétés de la nature de l'intelligence, de ses facultés et de ses lois; mais il n'en reste pas la moindre trace. Il n'est même pas vraisemblable que leur attention, absorbée par de plus grands objets, ait pu se porter vers celui-là. Ils auront accepté sans examen, ou du moins sans difficulté, la théorie éléatique de la faculté de connaître, je veux dire la distinction, l'opposition des sens et du raisonnement; ils auront marché sur les pas de Zénon; ils auront dérivé vers la sophistique, et, une fois sur la pente, glissé jusqu'au fond de l'abîme. Dans tout cela, rien de nouveau, rien d'original. La science de l'esprit humain, un moment stationnaire, reste ce qu'elle était. Il faut attendre, ou chercher ailleurs.

II.

Les écoles fondées à Athènes par Antisthène, et à Cyrène par Aristippe, sont plus véritablement socratiques, parce qu'elles sont plus exclusivement morales. On sait que Socrate unissait indivisiblement la vertu et le bonheur, et que ces deux disciples les séparèrent. Mais, dans ce partage, l'un reste plus près du maître, et l'autre s'en écarte davantage.

Lorsqu'Antisthène faisait de la vertu la fin de la vie et résumait en elle tous les biens; lorsque, personnifiant la

vertu en Hercule, il la faisait consister dans les œuvres; lorsqu'il élevait à la hauteur d'un précepte la *fermeté socratique*, Σωκρατικῆς ἰσχύος (1), était-il donc si infidèle à la pensée du réformateur? Il l'exagérait, dira-t-on. Il la reproduisait donc. Diogène lui-même, dans ses excès, dans son *cynisme*, conservait encore quelque ressemblance avec Socrate, puisqu'on l'appela *Socrate en délire*.

Il n'en est plus de même de la partie dialectique du cynisme. Le disciple de Socrate disparaît, et ne laisse plus voir que celui des sophistes. Quel autre qu'un sophiste eût pu nier la possibilité de la contradiction (2)? Que dis-je, un sophiste! Comment ne pas voir un adversaire de Socrate dans l'adversaire de la définition? Antisthène prétendait qu'on ne peut déterminer l'essence des choses; qu'il faut simplement dire qu'elles sont ce qu'elles sont, et affirmer le même du même (3).

Mais là n'est pas le principe vivant du cynisme. C'est par la morale qu'il relève de Socrate, c'est par la morale qu'il sert l'avenir. En exaltant l'activité, en recommandant cette mâle énergie dont Socrate est le type le plus parfait, il prélude à la philosophie stoïcienne, et singulièrement aux progrès qu'elle fera faire à la théorie de la faculté de connaître.

III.

Aristippe est encore un moraliste. Mais, plus docile aux inspirations du plaisir qu'à la voix du devoir, il écouta beaucoup Socrate, et ne suivit que son humeur. A proprement dire, il n'y a de socratique dans sa doctrine que la tendance pratique, qui en est le premier caractère.

(1) Diog. Laërce, VI, *Antisth.*
(2) Arist., *Métaph.*, V, XIX.
(3) *Ibid.*, VIII, III.

Si l'on en croit Diogène Laërce (1), l'École de Cyrène se serait successivement partagée en trois branches : les Hégésiaques, les Annicériens et les Théodosiens. La philosophie cyrénaïque n'importe pas assez à l'objet de ces études pour que nous essayions de la suivre dans ces variations.

Au dire de Sextus (2), elle comprend cinq parties distinctes : 1°. des choses qu'il faut rechercher et éviter; 2°. des passions; 3°. des actions; 4°. des causes; 5°. des preuves. C'est à ces deux derniers titres que se rapportent, selon toute apparence, les rares renseignements qui nous restent sur la théorie cyrénaïque de l'esprit humain.

Les philosophes de Cyrène diffèrent des précédents en un point essentiel : ils sont uniquement de leur temps et de leur opinion. Le passé ne pèse plus sur eux : ils ne remontent pas au-delà de Socrate. Ils ne sacrifient ni à la dialectique des éléates, ni à la sophistique. Ce qu'ils pensent de l'intelligence se rapporte étroitement à leur doctrine morale, et celle-ci est tout entière leur ouvrage.

Or, cette doctrine morale se résume en un mot : la fin de la vie est le plaisir. Sur quoi je remarque deux choses :

L'une, que la morale de Cyrène, comparée au cynisme, n'en diffère pas moins par les conséquences que par les principes; par les conséquences spéculatives que par les conséquences pratiques. Elle n'élève pas l'homme audessus de lui-même pour le transporter dans la sphère du beau et du bien. Au contraire, ne lui proposant d'autre règle que le plaisir, d'autre idéal que le bonheur,

(1) II, *Arist.*
(2) *Adv. Math.*, VII, 2.

elle l'enferme dans l'étroite enceinte de la personnalité. De là, le caractère éminemment *psychologique* de la philosophie cyrénaïque.

L'autre, qu'elle doit inévitablement concentrer l'attention de l'esprit sur les manières d'être de l'âme, sur ses états sensibles, et le rendre plus ou moins indifférent à tout le reste. Qu'importe à celui qui ne cherche que la jouissance ce qui n'est ni plaisir ni douleur? En général, ce qui est sans intérêt est bien près de paraître sans réalité. De là, le caractère éminemment *subjectif* de la philosophie cyrénaïque.

L'âme est à chaque instant modifiée en mille façons, agréables ou pénibles. Ces modifications, *πάθη*, *nous les connaissons d'une manière certaine*, *καταληπτά* (1); quant à leurs causes extérieures, *nous ne pouvons savoir ni ce qu'elles sont, ni si elles sont* (2).

Comment être modifié agréablement ou péniblement, sans le savoir? Comment se sentir modifié, sans l'être en effet? Mais ces modifications, qui se montrent, ne montrent qu'elles-mêmes; elles nous laissent ignorer les objets. Nous connaissons les modifications, parce qu'elles sont en nous, et parce qu'elles y sont sensiblement; les corps et leurs qualités nous fuient d'une fuite nécessaire, parce qu'ils sont hors de nous, peut-être parce qu'ils n'existent pas (3).

D'où il suit que, les modifications intérieures étant tout individuelles, les hommes ne sauraient avoir de commun *critère*. Ils imposent des noms communs à leurs jugements; ils parlent tous également de *blanc*, de *doux*, etc.; mais, par ces mots semblables, ils expriment

(1) Diog. Laërce, II, *Arist.*

(2) *Ibid.*

(3) Sext., *adv. Math.*, VII, 191.



des idées différentes. En effet, *chacun ne perçoit que sa propre modification* (1).

Quel est le caractère vrai de cette théorie, superficiellement esquissée? Y faut-il voir la condamnation, ou l'apologie des sens? L'imparfaite reproduction de la doctrine de Protagoras, ou la première ébauche d'une doctrine nouvelle, originale?

Ces questions, faciles à résoudre, ont été contradictoirement résolues par les historiens, anciens et modernes. Sextus (2) met les philosophes de Cyrène au rang de ceux qui reconnaissent aux sens le droit exclusif de prononcer sur la vérité. Mais il se trompe évidemment, en se combattant lui-même, puisqu'il a écrit plus haut (3) : Οἵ τε γὰρ ἀπὸ τῆς Κυρήνης φιλόσοφοι μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ οὐδέν. Si les philosophes de Cyrène pensent que les seules modifications internes existent, et rien autre, ils n'ont donc pas foi au témoignage des sens. C'est, d'ailleurs, ce que Diogène Laërce déclare de la manière la plus formelle (4) : « Les cyrénéens, et singulièrement les hégésiaques, ne croient pas que les sens nous puissent rien faire connaître avec exactitude.

Les modernes, sans excepter ni Degérando, qui se plaint que les historiens aient si fort négligé la théorie cyrénaïque de la connaissance (5), ni Ritter, venu le dernier, et qui n'en dit qu'un mot (6), s'accordent tous à rapprocher Aristippe et ses disciples de Protagoras. Ce n'en est pas moins une manifeste erreur. Protagoras a confiance aux

(1) Sext., *adv. Math.*, VII, 191.
(2) *Ibid.*, 200, 201.
(3) *Ibid.*, VI, 53.
(4) II, *Arist.*
(5) T. II, x, 189.
(6) T. II, VII, III, 85.

sens, puisqu'il veut que les choses soient précisément telles qu'elles paraissent à chacun; les cyrénéens distinguent entre les perceptions sensibles et les jugements internes, et ne croient qu'à ceux-ci. Il est singulier que cette différence réelle, profonde, ait échappé aux historiens plus récents, après avoir été si nettement comprise, si clairement exprimée par Cicéron : « Aliud judicium Protagoræ est, qui putat id cuique verum esse, quod cuique videatur; aliud Cyrenaïcorum qui, præter permotiones intimas, nihil putant esse judicii (1). »

Je m'explique ces méprises. Les historiens, pressés d'arriver à Platon, n'ont fait que glisser à la surface du cyrénaïsme. Il fallait l'approfondir. Ils eussent compris que les cyrénéens, *philosophes qui ne sont pas du tout à mépriser* (2), ont découvert dans l'intelligence, et mis en lumière dans leur système, une faculté nouvelle, inconnue, dont l'objet est le plaisir et la douleur, et plus généralement les modifications internes, et le principal caractère une irrésistible autorité. Il fallait lire les *Académiques.* Ils eussent vu que les cyrénéens, tout en opposant cette faculté aux sens, qui regardent le dehors, et sont dépourvus de certitude, empruntent cependant son nom au principal d'entre eux, et l'appellent « un toucher intérieur ». Mais ce point est trop essentiel, il faut citer :

« Quid de *Tactu*, et eo quidem quem philosophi *interiorem* vocant, aut doloris aut voluptatis? In quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium, quia sentiatur (3). »

Et plus loin : « Quid Cyrenæi? qui negant esse quidquam, quod percipi possit extrinsecus; ea se sola percipere, quæ *tactu intimo* sentiant, ut dolorem, ut volupta-

(1) *Acad.*, II, 46.
(2) Cic., *Acad.*, II, 24.
(3) *Ibid.*, 7.

tem; neque se, quo quid colore, aut quo sono sit, scire; sed tantum sentire, affici se quodam modo (1). »

Le « toucher intérieur » voilà bien sous son nom le plus impropre, et sa forme la plus rudimentaire, la faculté que les modernes appelleront *sens intime* avant de la désigner par les mots *réflexion* et *conscience*. Seulement, le toucher intérieur des cyrénéens n'est pas la conscience tout entière; il n'en est que la partie la plus grossière et la plus apparente. La conscience, exactement définie, est le sentiment naturel que toutes les facultés de l'âme ont de leurs actes et d'elles-mêmes; le toucher intérieur est le pouvoir qu'a l'être sensible de palper en quelque manière le plaisir et la douleur dont il est affecté. Et cette imparfaite idée de la conscience est précisément celle que devaient s'en faire des moralistes habitués à ne voir dans l'homme qu'un être capable de jouir et de souffrir.

Le toucher intérieur (2), qui s'exerce sur l'âme, opposé aux sens externes, qui s'exercent sur les corps; la première de ces facultés déclarée infaillible, et la seconde convaincue de mensonge; l'homme affirmé comme le seul être réel, et tous les autres ou niés, ou mis en doute : voilà le cyrénaïsme, ou du moins, dans la doctrine générale, la théorie particulière de l'intelligence humaine. Nulle mention du raisonnement. Pas le moindre soupçon d'une faculté nouvelle, d'une nature plus noble, d'une plus haute portée.

Il ne semble donc pas que la révolution socratique,

(1) *Acad.*, II, 24.

(2) Remarquez l'analogie de ce toucher intérieur avec le *Manas* des philosophes indiens. « Le *manas*, ou sens interne, est l'instrument qui effectue la perception de la peine et du plaisir. » (*Ess. de Colebr.*, t. I, p. 64.)



toute pleine des plus brillantes promesses, ait beaucoup profité à la science de l'esprit humain. Socrate ne peut se livrer à aucune recherche particulière; il met seulement la philosophie dans une direction nouvelle, pareil à ces Hermès placés dans les carrefours, qui, du doigt, montrent la route. Euclide, Phédon, Ménédème et leurs disciples, retournent aux sophistes, leurs premiers maîtres. Antisthènes et les cyniques, dédaigneux de la spéculation, préparent, mais sans le savoir, un progrès que les stoïciens auront l'honneur d'accomplir. Aristippe, Annicéris, Hégésias, Théodore se renferment dans l'étude de l'âme, y découvrent la faculté qu'elle a de se percevoir par une sorte de toucher intérieur, mais compromettent aussitôt cette vérité par l'impur alliage des plus manifestes erreurs......

Mais voici Platon!

CHAPITRE II.

PLATON.

Pour être vraiment le disciple de Socrate, pour entrer dans la lice qu'il avait ouverte et atteindre victorieusement au but, il fallait la réunion des dons les plus rares: le génie qui embrasse tout, approfondit tout, et devine ce qu'il ne peut expliquer; l'enthousiasme qui s'allume au foyer de la pensée, et reluit dans le discours; cette science du passé qui s'allie à l'inflexibilité du jugement, et distingue ce qui doit durer de ce qui doit périr; enfin, cette liberté d'esprit qui permet de choisir un maître, avec le discernement d'une raison sûre d'elle-même, et de rester jusqu'au bout fidèle à ses directions. Or, tout cela, Platon l'avait excellemment.

Tout ce que je pourrais dire de sa portée comme penseur, de son mérite comme écrivain, n'ajouterait rien à ce qu'on sait. Déjà, l'ingénieuse antiquité, dans sa légitime admiration, avait multiplié les fictions poétiques pour peindre ce beau génie. Il aurait eu pour père Apollon lui-même. Les abeilles d'Hymette seraient venues, tandis qu'il dormait, déposer leur miel sur ses lèvres. Socrate, peu de temps avant de le recevoir parmi ses disciples, aurait vu en songe un jeune cygne s'envoler de l'autel de l'amour, venir se reposer dans son sein, et prendre ensuite l'essor vers les cieux, avec un doux chant (1). Plus tard, Cicéron le caractérisait en un seul trait, mais frappant: il l'appelait l'*Homère de la Philosophie* (2)! Une

(1) Diog. Laërce, III, *Plat.* Apulée, *De dogm. Plat.*, I.
(2) *Tusc.*, I, 32, 79.

autorité plus haute est celle de l'histoire qui nous montre l'influence de Platon traversant les âges et les écoles comme un fleuve majestueux, s'associant au christianisme dès sa naissance, présidant au réveil des lettres, des arts et des sciences dans le siècle des Médicis, inspirant tout ce qui se pense de grand, tout ce qui s'écrit de beau, présente à tous les esprits, même indifférents, même ennemis. Et en pouvait-il être autrement du philosophe qui décrivit le premier l'Idéal dans ses doctrines, et le fit resplendir avec un incomparable éclat dans ses *Dialogues*?

Sa science des doctrines antérieures à Socrate, ou même étrangères à la Grèce, était aussi étendue qu'elle pouvait l'être. Il avait étudié, avec Cratyle, la philosophie héraclitéenne, soit avant de connaître Socrate (1), soit après sa mort (2). Avec Euclide, il s'était initié aux dogmes de Parménide, et en général à l'éléatisme (3). Il était allé en Italie recueillir de la bouche de Philolaüs et d'Archytas les théories pythagoriciennes, arrivées à leur plus complet développement (4). Faut-il en croire la tradition, Diogène Laërce (5), Plutarque (6), Apulée (7), et singulièrement Proclus (8)? pèlerin infatigable, il aurait visité l'Égypte et entendu à Saïs, le prêtre Patenéit; à Héliopolis, le prêtre Ochlapi; à Sébennyte, le prêtre Ethimon. Je ne veux pas prêter à ces récits une certitude qu'ils n'ont pas: ils sont l'expression douteuse d'un fait indubitable. Platon connaissait, soit par leurs derniers

(1) Arist., *Mét.*, I, vi. Apul., *Ibid.*
(2) Diog. Laërce, *Ibid.*
(3) Id., *Ibid.*
(4) Id., *Ibid.* Apul., *Ibid.*
(5) *Ibid.*
(6) *V. Sol.*, 26. *Is. et Os.*, 10.
(7) *Ibid.*
(8) *Comm. Tim.*, p. 31.

représentants, soit par les écrits où elles étaient consignées (1), les doctrines ionienne, italique, éléatique, atomistique, sophistique ; et la preuve, c'est qu'on en trouve partout de visibles traces dans sa propre doctrine, et jusque dans sa théorie de la faculté de connaître. Et quant aux sciences secrètes de la mystérieuse Égypte, nous avons la même raison solide de croire qu'il en savait quelque chose. Il n'importe comment.

Mais si Platon a tout appris, c'est pour tout juger. Il n'approuve rien sans examen, n'accepte rien sans contrôle. Ces doctrines de tout âge et de tout pays, il les compare entr'elles, et à ses principes, fait la part du vrai et du faux, rejette celui-ci et s'approprie celui-là. C'est ainsi qu'il critique, avec une impartiale sévérité, Héraclite aussi bien que Protagoras, dans le *Théétète ;* Anaxagore, dans le *Phédon ;* Parménide, tout vénérable et respectable qu'il est, dans le *Sophiste ;* les physiciens et les sophistes à toute occasion. Bien qu'il ait étudié les mathématiques à Cyrène, auprès de Théodore ; qu'il ait écrit sur la porte de son école : « Nul n'entre ici, s'il n'est géomètre » ; qu'il aime et qu'il connaisse la philosophie pythagoricienne, il est bien loin d'en adopter les principes aveuglément, puisqu'il substitue à la théorie des nombres celle des idées. Enfin, s'il admire la civilisation de l'Orient, c'est en faisant ses réserves. Aussi peut-on dire qu'il profite de tout, sans emprunter rien. Il s'inspire de tous les systèmes, sans en copier aucun. S'il leur prend ce qu'ils ont de vrai, il l'élabore, le digère et le fait sien. Et de là, une admirable philosophie, qui résume tout le passé, et n'en est pas moins essentiellement platonique. « Nam quamvis de diversis officinis hæc ei

(1) Il acheta trois livres de Pythagore. V. Diog. Laërce, *Ibid.*, Aulu-Gelle, *Nuits att.*, III, XVIII.

essent philosophiæ membra suscepta, unum tamen ex omnibus, et quasi proprii partus corpus effecit. Et quum principes harum familiarum impolitas sententias et inchoatas auditoribus tradidissent, eas hic, quum ratione limando, tum ad orationis augustæ honestissimam speciem induendo, perfectas atque etiam admirabiles fecit (1). »

Qu'il s'assimile les doctrines du passé ou qu'il en invente de nouvelles, il est toujours également animé de l'esprit socratique. Socrate fut son premier maître, son seul maître, son perpétuel maître. Pendant dix ans, il l'instruit par ses paroles, par ses actes, par ses exemples; mort, il reste vivant dans la mémoire de son élève, et devient pour Platon ce qu'avait été pour lui-même ce bon génie qui l'inspirait si divinement. Lorsque, cherchant Platon dans ses dialogues, j'y trouve Socrate, je vois là bien moins une fiction de l'art qu'une vérité de l'histoire. En effet, Platon, c'est encore Socrate. C'est Socrate modifié en raison du temps qui fuit, et de la science qui marche; plus spéculatif, avec la même tendance pratique; plus compréhensif, également profond; plus savant, non moins original; sublime dans ses doctrines, comme l'autre dans sa vie!

Protégé par la gloire, Platon est parvenu tout entier jusqu'à nous: il est, dans l'ordre des temps, le premier philosophe grec qu'on puisse lire dans ses œuvres. Ce n'est pourtant pas que la doctrine des Dialogues soit sans mystères, ou sans lacunes. Soit que l'écrivain n'ait pas voulu révéler tous les secrets du philosophe; soit que le penseur ait fait de regrettables sacrifices à l'artiste; soit que, dans un système si vaste, il n'ait pu faire luire également la lumière sur tous les points, les ouvrages de

(1) Apul., *Ibid.*

Platon, interrogés avec soin, curieusement interprétés, laissent sans solution plus d'un intéressant problème. La théorie particulière de la faculté de connaître, objet de ce chapitre, ne confirmera que trop cette remarque. Toutefois, il faut le dire, l'obscurité de quelques détails, même importants, ne nuit ni à la certitude, ni à la précision des parties essentielles, et l'on trouve partout dans le platonisme ce qui manque aux doctrines précédentes, savoir : cette méthode, âme de la science, qui est le propre d'une pensée assez mûre pour se réfléchir et se posséder. Platon sait où il va : premier avantage ; et par où il va : second avantage. Il détermine son but, et calcule ses procédés ; il se rend compte de la fin et des moyens. Ce n'est plus un sage, comme Thalès, ni un ami de la sagesse, comme Pythagore ; c'est déjà un savant, comme Aristote.

Il recommande à tout propos, dans les recherches philosophiques, la méthode de division, Διαίρεσις, qui fait partie de la dialectique, et qui n'est pas moins, sous un nom antique, que l'analyse des modernes. « Il importe, dit-il (1), de savoir décomposer un objet en ses différentes parties, comme en autant d'articulations naturelles, avec le soin de ne point mutiler chaque partie, comme ferait un mauvais écuyer tranchant.... Lorsque j'aperçois en quelqu'un une intelligence capable d'embrasser à la fois, dans un objet, l'ensemble et les détails, je marche avec respect sur ses traces, comme sur celles d'un Dieu » C'est cet excellent procédé, ignoré ou méprisé de ses prédécesseurs (2), qu'il applique d'abord à l'étude de la nature

(1) *Phedr.*, t. III, p. 265-266.

(2) « Il y avait apparemment chez les hommes d'autrefois, pour la division des genres en espèces, je ne sais quelle aversion ancienne et irréfléchie qui faisait que personne n'entreprenait de diviser. » (*Le Sophist.*, trad. Cous., p. 322.)

humaine, distinguant, dans l'homme, plusieurs parties; dans l'âme, plusieurs principes; dans l'intelligence, plusieurs facultés; et, dans celles-ci, plusieurs opérations. Distinctions fondamentales, dont la plupart sont aujourd'hui acquises à la science, et qu'il faut d'abord reproduire exactement.

I.

DISTINCTION, DANS L'HOMME, DE L'AME ET DU CORPS.

Socrate avait séparé profondément l'homme de la nature : Platon sépare profondément l'âme du corps. Ce qui est conséquent. En effet, qu'est-ce que l'âme, sinon l'homme? et qu'est-ce que le corps, sinon la nature accommodée aux nécessités de la vie, et pliée aux lois de la pensée?

« Il est des philosophes qui rabaissent à la terre toutes les choses du ciel, et ne savent qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les arbres qu'ils rencontrent. Attachés à tous ces objets, ils nient qu'il y ait rien autre que ce que les sens peuvent atteindre. Le corps et l'être sont pour eux une seule et même chose (1). » Mais ils se trompent. Dans l'homme, comme dans tout être animé, il y a une âme aussi bien qu'un corps, et cette âme est très-différente de ce corps. Le corps se voit, se touche ; l'âme ne se voit pas, ne se touche pas. Tandis que le corps tombe sous les sens, l'âme appartient, comme la sagesse et la justice, comme l'égalité, comme le beau et le bien, à la catégorie des choses intelligibles. Elle se connait, comme elle les connait, *sans organes, et par elle-même* (2).

(1) *Le Sophist.*, trad. Cous., p. 252.

(2) *Phédon*, édit. Joann. Serr., t. I., p. 79, C.

Visible, le corps est de la nature des choses visibles : *composé, dissoluble, et très-semblable à ce qui n'est jamais identique à soi-même* (1). Invisible, l'âme est de la nature des choses invisibles : *simple, indissoluble, et très-semblable à ce qui est toujours identique à soi-même* (2)

Le corps est incapable de connaître. C'est l'âme qui se sert des organes pour considérer les objets, soit par la vue, soit par l'ouïe, soit par tout autre sens (3). Et quant à l'acquisition de la science, il y est si peu propre qu'il oppose au succès de nos recherches des obstacles presque insurmontables (4). C'est encore l'âme qui, s'affranchissant de la folie du corps (5), appliquant la pure essence de la pensée à la pure essence de chaque chose, parvient à se mettre en possession de la vérité (6).

Le corps reçoit des ordres, sans pouvoir en donner : il est fait pour obéir. L'âme gouverne : elle se sent faite pour commander (7). Le corps, sans énergie propre, ne peut se mouvoir : il est mû. L'âme, spontanément active, le meut et se meut elle-même (8). Le corps et l'âme sont l'un à l'autre, comme l'esclave et le maître, comme l'instrument et l'ouvrier, comme la lyre et le musicien.

Dès le premier pas, on sent que Platon a trouvé la voie. Entre les philosophes de la première période, le seul qui ait assez nettement distingué le Principe suprême du monde, et l'âme du corps, c'est Anaxagore. Or, sur

(1) *Phédon*, t. I, 80, B.
(2) *Ibid.*, A, B.
(3) *Ibid*, 79. C. *Epin.*, t. II, 983.
(4) *Phéd.*, 66, 67.
(5) *Ibid.*, 67, A.
(6) *Ibid.*, 66, 67, 68.
(7) *Ibid.*, 79, E; 80, A. *Epin.*, *ibid.*
(8) *Des lois*, t. II, 895, 896.

ce point même qui fait la gloire d'Anaxagore, combien Platon ne lui est-il pas supérieur ! Comme lui, mais mieux que lui, il oppose l'âme, intelligente et active, au corps, aveugle et passif. Et tandis que Anaxagore s'était borné à dire du Νοῦς, divin et humain, qu'il est *ce qu'il y a de plus subtil* et de *plus pur*, Platon, avec une justesse et une profondeur admirables, met une distance infinie entre l'âme et le corps, par la détermination de leurs essences contraires, l'âme étant une, indivisible, et par conséquent identique, comme tout ce qui est intelligible; le corps étant multiple, divisible, et par conséquent dans une perpétuelle métamorphose, comme tout ce qui est sensible.

Unité, identité, voilà bien la nature de l'âme; multiplicité, « fluidité », voilà bien la nature du corps. Et voilà bien, dans la différence des essences, la différence des principes.

Une ou deux remarques, cependant. Pour déterminer la nature ou l'essence d'un être qui tombe sous les sens ou sous la conscience, il n'y a qu'une méthode solide, parce qu'il n'y en a qu'une légitime; c'est de l'observer. Or, Platon n'observe ni l'âme ni le corps : il raisonne. Parti de principes généraux, qui sont sa doctrine même, il en déduit logiquement les conséquences. Il y a deux mondes, l'un visible, l'autre intelligible. Le premier ne renferme que des objets multiples, divisibles, passant sans cesse d'un état à un autre : c'est le monde d'Héraclite. Dans l'autre, tout est simple, indivisible, toujours le même : c'est le monde de Parménide. Mais le corps est visible : donc il est multiple, donc il est divisible, donc il passe sans cesse d'un état à un autre. Mais l'âme est intelligible : donc elle est simple, donc elle est indivisible, donc elle est toujours la même.

De ce procédé téméraire naît un résultat imparfait. En

s'étudiant en soi-même, Platon se fût senti vraiment simple et constant dans son être; en étudiant l'homme du point de vue de sa doctrine, en l'inférant de ses principes, il n'arrive qu'à une notion incomplète de l'unité et de l'identité personnelles. En effet, dans son système, il n'appartient qu'à l'Idée suprême, τὸ ἓν, d'être absolument simple et parfaitement immuable. Au-dessous, le monde intelligible, participant en quelque mesure de l'*autre*, ou de la *matière*, aussi bien que du *même* (1), tombe à tous ses degrés dans la division et le changement. Ainsi de l'âme : elle n'est pas rigoureusement *une*, mais seulement *très-semblable à l'un*, ni *identique*, mais *très semblable à l'identique* (2).

Il ne faut donc pas dire qu'elle est immatérielle (3). Elle est, au contraire, matérielle jusqu'à certain point, étant multiple et changeante jusqu'à certain point. Ne fût-elle rien de tout cela, il n'y aurait pas encore, entre l'âme et le corps, tels que les conçoit Platon, la différence que nous mettons entre le corps matériel et l'âme spirituelle. Pour nous, le corps est une substance d'une certaine nature, et l'*esprit* une autre substance d'une autre nature; pour les anciens, *substance* et *matière* sont synonymes; hors la matière, il n'y a plus que l'*idée*, ou la *forme*, ou l'*acte*.

Voilà le résultat de la méthode de division appliquée à l'homme. Mais la méthode de division n'est que la

(1) Voir *Le Sophist.*, pass. Arist., *Mét.*, I, vi; *Phys.*, I, iv. Plotin, *Enn.*, IV, l. IV, 5. Proclus, *Comm. Tim.*, p. 182.

(2) Voir la confirmation de ceci, *Républ.*, l. X, et *Timée*. V. les *Étud. sur le Tim.* de H. Martin, not. 22, 23, 24.

(3) M. Cousin traduit à tort ἀειδὴς par immatériel, *Phéd.*, t. I, p. 235, 236, 239, 240, etc.

moitié de la méthode complète. Le dialecticien ne va pas seulement du tout aux parties, il remonte des parties au tout (1). Et, par exemple, après avoir distingué dans l'homme, par l'analyse, la dualité de l'âme et du corps, il retrouve, par la synthèse, dans le corps et l'âme, l'unité de l'homme.

Le corps n'est pas indépendant de l'âme, ni l'âme du corps : ce sont deux principes étroitement unis. Le corps est assujetti à l'âme, dont il reçoit le mouvement ; l'âme est liée au corps par la jouissance et la souffrance ; chaque peine, chaque plaisir a, pour ainsi dire, un clou qui attache l'une à l'autre ces deux parties d'un même être (2).

Rien n'importe tant que leur exact équilibre. Que le corps subjugue l'âme, ou que l'âme malmène le corps, le désordre est égal. Dans le premier cas, l'esprit perd son ressort, la pensée sa rectitude, la mémoire sa docilité. Les facultés intellectuelles s'effacent dans une sorte d'hébétement qui s'étend rapidement de l'une à l'autre ; et l'on voit naître et s'aggraver de plus en plus la pire maladie, l'ignorance. Dans le second, l'âme, puissante et altière, excite une agitation fatale dans la chétive organisation qu'elle méprise. Elle l'épuise par le travail et l'étude. Elle l'embrâse et la consume par les combats de parole en public ou en particulier. Elle lui cause tous les maux, et la mort, qui en est le comble et la fin. Le remède, c'est d'exercer le corps par la gymnastique, et l'âme par la musique. Un corps robuste, une âme vigoureuse, en d'autres termes, l'*harmonie du corps et de l'âme*, voilà la *santé de l'homme* (3).

(1) *Phèdre*, t. III, 265, 266.
(2) *Phédon*, t. I.
(3) *Timée*, t. III, p. 87, 88.

II.

DISTINCTION, DANS L'AME, DE L'INTELLIGENCE, DE L'ÉNERGIE ET DE L'APPÉTIT.

Il y a deux parties dans l'homme, le corps et l'âme : y a-t-il plusieurs principes ou plusieurs facultés dans l'âme?

Il n'est pas aisé de décider si nous *apprenons*, μανθάνομεν, *faisant effort*, θυμούμεθα, *désirons*, ἐπιθυμοῦμεν, par l'âme tout entière, ὅλῃ τῇ ψυχῇ, ou par trois différentes parties de la même âme. Il en faut prendre cette question plus à cœur, car le proverbe a raison : « Les belles choses sont difficiles (1). »

Un principe incontestable domine toute cette recherche : *Il est impossible que le même être fasse ou souffre des choses contraires, dans le même temps, et par rapport au même objet* (2). D'où il suit que, si l'on constate dans l'âme plusieurs passions ou actions opposées, ce sera une nécessité d'y reconnaître plusieurs facultés différentes (3).

Or, il est certain que l'âme a en elle toute une classe de désirs, entre lesquels les plus manifestes sont la faim et la soif. Il est certain que la faim la porte uniquement à manger, la soif à boire, chaque désir a une fin qui lui est propre. Par conséquent, si, l'âme voulant manger ou boire, quelque chose l'en détourne, ce sera donc un autre principe que la faim, que la soif, que l'appétit en général.

(1) *Républ.*, t. II, l. IV, 436, A, B.

(2) Par exemple, un homme ne saurait être à la fois en repos et en mouvement. Un archer ne saurait tirer son arc à soi, et le repousser de la même main, etc. (*Rép.*, *Ibid.*, p. 439, B.)

(3) *Ibid.*, 436, B.

Or, n'arrive-t-il pas souvent qu'un homme a faim, et ne veut pas manger; soif, et ne veut pas boire? Et comment expliquer cette frappante contradiction, si ce n'est en supposant dans son âme deux différents principes, dont l'un lui ordonne de manger ou de boire, et l'autre le lui défend? Le premier, qui tient au corps, à ses impressions, à ses infirmités, qu'accompagnent les excès et les plaisirs, qui ne participe en rien du raisonnement, je l'appelle irrationnel et concupiscible, ἀλόγιστον καὶ ἐπιθυμητικόν, et plus simplement, l'*Appétit*. Le second, qui raisonne, je l'appelle rationnel, λογιστικόν, et mieux, l'*Intelligence* (1).

Voilà déjà dans l'âme deux *espèces*, εἴδη, deux puissances bien distinctes. Faut-il voir dans l'*Énergie*, θυμός, une troisième puissance? Faut-il la confondre soit avec l'appétit, soit avec l'intelligence (2)?

D'abord, l'énergie diffère de l'appétit.

Elle en diffère, puisqu'elle s'y oppose. C'est ce qui paraît visiblement dans l'anecdote suivante. « Léonce, fils d'Aglaïon, revenant un jour du Pirée, le long de la partie extérieure de la muraille septentrionale, aperçut des cadavres étendus sur le lieu des supplices. Il éprouva le désir de s'approcher pour les voir, avec un sentiment pénible qui lui faisait aussi détourner les regards. Il résista d'abord, et se cacha le visage; mais enfin, cédant à la violence de son désir, il courut vers ces cadavres, et ouvrant de grands yeux, il s'écria : Eh bien, malheureux, rassasiez-vous d'un si beau spectacle (3)! »

Se sent-on entraîné par ses désirs, malgré les conseils de l'intelligence, on se fait des reproches à soi-même, on

(1) *Rép.*, *Ibid.*, 439, D.
(2) *Ibid.*, E.
(3) *Ibid.*, 440, A.

s'irrite contre cette violence intérieure, et, dans ce conflit qui s'élève comme entre deux personnes, l'énergie prend parti pour la raison contre l'appétit (1).

Se croit-on coupable, plus on a de générosité dans les sentiments, moins on peut se fâcher, quelque chose que l'on souffre de la part d'un autre, parce qu'on le souffre justement. On ne s'irrite pas, on ne s'emporte pas. Au contraire, se croit-on victime d'une injustice, on s'enflamme; à la force on oppose la force; s'il le faut, on supporte, sans se laisser abattre, la faim, la soif, mille tortures, et l'on ne cesse de faire de généreux efforts jusqu'à ce qu'on obtienne satisfaction, ou que, rappelé à soi par la raison, on se soit apaisé comme le chien sous la main du berger (2).

Ainsi, l'énergie ne se rapporte nullement à l'appétit. Elle lui livre combat comme à un ennemi toujours vaincu, toujours redoutable. C'est là son rôle. Dès qu'il s'élève quelque sédition dans l'âme, l'énergie prend les armes en faveur de la raison (3).

Mais, parce qu'elle se range toujours du côté de l'intelligence, faut-il conclure que l'énergie ne s'en distingue pas (4)?

Nullement. Les enfants, dès leur naissance, sont pleins d'ardeur et d'énergie; ils sont dépourvus de raison. Les animaux ne raisonnent jamais; ils se portent sans cesse à l'action. Et que signifierait ce vers : « *Frappant sa poitrine, il gourmanda ainsi son cœur* »? N'est-il pas évident qu'Homère représente ici, comme deux choses distinctes : d'une part, la raison, qui délibère sur le meilleur et le

(1) *Rép.*, 440, A, B.
(2) *Ibid.*, C, D.
(3) *Ibid.*, E.
(4) *Ibid.*, 441, A.

pire; d'autre part, l'énergie, qui s'emporte déraisonnablement (1)?

Donc, il y a dans l'âme trois *genres*, *γένη*, trois puissances également réelles, profondément distinctes, savoir, l'intelligence, l'énergie, l'appétit (2).

Ainsi constituée, l'âme se peut comparer poétiquement aux forces réunies d'un attelage ailé et d'un cocher. Le cocher guide le char vers la région des essences, où il aspire à pénétrer. Des deux coursiers, l'un est beau et bon, et d'une origine excellente; l'autre est d'une origine différente, et bien différent lui-même. « Le premier, d'une noble contenance, droit, les formes bien dégagées, la tête haute, les naseaux recourbés, la peau blanche, les yeux noirs, aimant l'honneur avec une sage retenue, fidèle à marcher sur les traces de la vraie gloire, obéit, sans avoir besoin qu'on le frappe, aux seules exhortations et à la voix du cocher. Le second, gêné dans sa contenance, épais, de formes grossières, la tête massive, le col court, la face plate, la peau noire, les yeux glauques et veinés de sang, les oreilles velues et sourdes, toujours plein de colère et de vanité, n'obéit qu'avec peine au fouet et à l'aiguillon (3). »

Les trois facultés de l'âme, distinctes par leur nature et par le caractère qu'elles impriment aux individus et aux peuples (4), le sont encore par le lieu qu'elles occupent dans l'organisation en général.

Les dieux ont mis dans le corps *le principe immortel de l'âme*, aussi bien que *cette autre espèce d'âme qui est mortelle*, et qui est le siége des affections violentes et fatales.

(1) *Rép.*, 441. A, B, C.
(2) *Ibid.*, l. IX.
(3) *Phèdr.*, trad. Cous., t. VI, p. 48.
(4) *Rép.*, trad. Cous., t. X, l. IX, p. 205. — Édit. J. Ser., t. II, p. 435, 436.

Mais à ces deux parties de l'âme ils ont assigné des places différentes.

A la partie divine ils ont donné la tête pour demeure, et l'y ont installée comme dans une citadelle élevée. La partie mortelle, ils l'ont logée dans la poitrine et le tronc, et, de peur qu'elle ne souillât l'autre par un contact impur, ils ont construit, entre la tête et la poitrine, une sorte d'isthme et d'intermédiaire, mettant le cou au milieu pour la séparation.

Mais, comme il y a encore, dans l'âme mortelle, une partie meilleure et une pire, ils ont partagé en deux l'intérieur du tronc, l'ont divisé comme on fait pour séparer l'habitation des femmes de celle des hommes, et ont mis le diaphragme au milieu comme une cloison. Plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, ils ont placé la partie virile et courageuse de l'âme, sa partie belliqueuse, pour que, soumise à la raison, et de concert avec elle, elle puisse dompter les révoltes des passions et des désirs, lorsque ceux-ci ne veulent pas obéir d'eux-mêmes aux ordres que la Raison leur envoie du haut de sa citadelle.

« Pour la partie de l'âme qui demande des aliments, des breuvages, et tout ce que la nature de notre corps nous rend nécessaire, elle a été mise dans l'intervalle qui sépare le diaphragme et le nombril; et les dieux l'ont étendue dans cette région, comme dans un râtelier, où le corps pût trouver sa nourriture. Ils l'y ont attachée comme une bête féroce qu'il est pourtant nécessaire de nourrir, pour que la race mortelle subsiste (1). »

Cette division de l'âme donne lieu à deux questions, l'une de dogme, l'autre d'histoire:

(1) *Timée*, trad. Cous., t. XII, p. 196, 200; édit. ord., t. III, p. 69, 70.

1°. Platon n'a-t-il pas dépassé le but? Au lieu de constater un certain nombre d'attributs distincts dans un sujet commun, n'a-t-il pas coupé l'âme en trois parties séparées, et essentiellement indépendantes? En d'autres termes: l'intelligence, l'énergie, l'appétit, sont-ce trois opérations ou trois principes, trois facultés ou trois âmes?

2°. Cette théorie, vraie ou fausse, est-elle déjà ancienne, ou tout-à-fait nouvelle? A-t-elle, ou n'a-t-elle pas d'antécédents? Ne serait-ce pas un germe semé par quelque philosophe de l'âge précédent, et que Platon aurait fait fructifier?

Nul doute, à mon avis, que Platon n'ait trop profondément divisé l'âme. Cela ressort avec la même évidence de la triple exposition philosophique, poétique, physiologique de la *République*, du *Phèdre* et du *Timée*. Dans le premier de ces dialogues, il pose la question en ces termes: « Apprenons-nous, faisons-nous effort, désirons-nous *par l'âme tout entière*, ou *par trois parties différentes* de l'âme? » Et comme c'est la dernière alternative qu'il admet et qu'il démontre, il s'ensuit qu'il reconnaît dans l'âme, non pas trois points de vue, mais trois essences. Dans le second, il exprime symboliquement la même séparation fondamentale, par la distinction du cocher et des coursiers, et par l'opposition du coursier blanc et du noir. Dans le dernier, il est plus explicite encore, les *espèces*, les *genres* de l'âme, semblent comme autant d'âmes distinctes. L'intelligence est une âme immortelle; l'énergie et l'appétit composent une âme mortelle, laquelle se partage à son tour en deux autres âmes, l'une mâle, l'autre femelle. Ces trois âmes sont à tel point différentes, numériquement et essentiellement, qu'elles ont chacune leur siége. Il y a mieux: leur séparation est figurée dans les organes par l'isthme du cou et la cloison du diaphragme.

C'est que Platon part d'un principe trop absolu. « Il est impossible, dit-il, que le même être fasse ou souffre des choses contraires, dans le même temps, et par rapport au même objet. » Oui et non. Oui, s'il s'agit du même être, *considéré sous un point de vue unique;* non, s'il s'agit du même être, *considéré sous des points de vue différents.* Donnez à un être plusieurs vertus : qui l'empêchera de faire ou de souffrir une chose par l'une, de faire ou de souffrir la chose contraire par l'autre? Et, par exemple, s'il est doué à la fois d'appétit et d'énergie, pourquoi ne pourrait-il pas, dans le même instant, éprouver le besoin de boire, et se refuser à le satisfaire?

Et le principe de Platon est faux, parce que sa méthode est vicieuse. Où cherche-t-il ses preuves? Dans Homère; comme si Homère était une autorité scientifique! Dans les animaux, dans les enfants, si peu connus, si difficiles à connaître! Dans une anecdote, ici, là, partout, excepté où il en trouverait de solides, savoir, dans la conscience. S'il se fût intérieurement observé, il eût senti avec une évidence victorieuse que c'est l'*âme tout entière* qui apprend, qui fait effort, qui désire. Mais il eût senti en même temps, et avec la même évidence, qu'autre chose est *apprendre*, autre chose *faire effort*, autre chose *désirer*. D'où il eût conclu, sans doute, la distinction de trois facultés dans une âme unique et indivisible. Tel est l'irrésistible témoignage de la conscience, que rien ne supplée.

Chose admirable! L'erreur a sa logique et sa filiation, comme la vérité. Platon se trompe sur tous les points, parce qu'il s'est trompé sur le premier. Le vice de sa théorie est dans son principe ; le vice de son principe est dans sa méthode. *Hinc....prima mali labes!*

Du reste, cette regrettable erreur remonte très-haut. Avant lui, avant Socrate, on avait déjà disséminé dans les organes l'âme divisée en trois ou quatre parties. Non

que, selon moi, Platon ait copié les pythagoriciens. On l'a dit, on l'a même démontré, mais par un procédé trop ingénieux pour être convaincant. Sur la foi suspecte d'un auteur très-récent (Plutarque), on commence par transporter aux pythagoriciens la théorie de Platon tout entière, fond et forme. On établit ensuite, de la manière la plus claire, que la théorie de Platon est identique à celle des pythagoriciens. On conclut enfin, non sans rigueur, que Platon n'a fait que répéter, par un plagiat qu'on lui pardonne, Pythagore et ses disciples. Avec le même procédé, je me chargerais bien volontiers de retrouver toutes les découvertes modernes dans l'âge d'or!

La théorie de Platon n'est pas celle des pythagoriciens, mais elle en vient. Les pythagoriciens, on l'a vu, distinguaient entre l'âme et la vie. Dans l'âme, ils distinguaient entre le principe rationnel, ou l'intelligence, et le principe animal, ou l'ardeur courageuse. Dans la vie, ils distinguaient entre la génération et la nutrition. De plus, ils assignaient un organe spécial à chacune de ces parties, le cerveau à la première, le cœur à la seconde, l'ombilic et l'organe générateur aux deux dernières. Que fait Platon ? Il réunit les deux dernières parties en une seule, et l'étend au-dessous du diaphragme, *comme en un ratelier où le corps pût trouver sa nourriture.* Il conserve la seconde, et l'enferme dans la poitrine. Quant à la première, à l'âme immortelle, il en fait comme une divinité en nous, et lui donne pour demeure la citadelle du cerveau. Ainsi, les deux théories pythagoricienne et platonicienne diffèrent trop pour qu'on puisse accuser Platon d'avoir copié Pythagore; mais elles se ressemblent assez pour qu'on puisse accorder à Pythagore l'honneur d'avoir inspiré Platon.

Ici encore, après avoir commencé par l'analyse,

Platon finit par la synthèse. Ces trois facultés, qui sont trois âmes, malgré leur radicale séparation, sont unies par les plus étroits et les plus essentiels rapports. A chacune son rôle, lequel importe aux deux autres, et à l'économie générale. L'appétit entretient la vie (1), mais il est insatiable (2). C'est un monstre à mille têtes, qu'il faut dompter et enchaîner dans de solides liens (3). L'énergie imprime le mouvement, et fait sentir son action partout où elle est nécessaire. S'élève-t-il une sédition dans l'âme, elle combat pour le droit, comme un lion généreux (4); mais son aveugle ardeur a besoin d'être modérée par une main sage. La raison, en qui réside la prudence, étend son inspection sur toute l'âme; elle examine, délibère et commande (5). Ainsi, il faut à l'appétit l'énergie qui le contient, et à l'énergie l'intelligence qui l'éclaire. Mais ne faut-il pas réciproquement à l'intelligence l'énergie qui exécute ses ordres, à l'une et à l'autre l'appétit qui fait vivre l'animal? Admirable dessein, où chaque partie est nécessaire au tout, et le tout à chaque partie!

Le premier soin de l'homme doit être de maintenir les trois âmes dans leurs rôles respectifs, et leur subordination naturelle. Si elles changent leur destination, en usurpant l'emploi d'autrui; si celle qui est faite pour obéir prétend commander (6); ou bien si, tandis que les unes se fortifient par l'exercice, les autres s'affaiblissent par l'oisiveté (7), on voit naître, avec le désordre, l'injustice,

(1) *Timée*, t. III, 69, 70.
(2) *Rép.*, l. IV, 442, A.
(3) *Ibid.*, IX, 588, C.
(4) *Ibid.*, D.
(5) *Ibid.*, IV, 441, E.
(6) *Rép.*, IV, 446, B.
(7) *Tim.*, t. III, 89, 90.

qui résume tous les vices (1). Mais c'est singulièrement sur l'âme raisonnable qu'il faut veiller avec complaisance, avec amour.

« Quant à celle de nos âmes qui est la plus puissante en nous, voici ce qu'il en faut penser : c'est que Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un génie. Nous disons qu'elle habite le lieu le plus élevé de notre corps, parce que nous pensons avec raison qu'elle nous élève de la terre au ciel, notre patrie ; car nous sommes une plante du ciel et non de la terre. Dieu, en élevant notre tête, et ce qui est pour nous comme la racine de notre être, vers le lieu où l'âme a été primitivement engendrée, dirige ainsi tout le corps. Celui qui se livre à des passions et à des querelles, et s'occupe de soins de ce genre, n'a nécessairement que des pensées mortelles, et doit devenir mortel autant que cela est possible..... Mais celui qui a tourné ses pensées vers l'amour de la science et l'amour de la vérité, et qui a dirigé toutes ses forces de ce côté, doit nécessairement, s'il atteint la vérité, penser aux choses immortelles et divines ; et autant qu'il est donné à la nature humaine d'obtenir l'immortalité, il ne lui manque rien pour devenir immortel ; et comme il a toujours cultivé la partie divine de lui-même, et honoré le génie qui réside en lui, il jouit du souverain bien (2). »

L'accord parfait des trois parties exercées chacune selon sa nature, renfermées chacune dans sa sphère ; leur *harmonie* par la *soumission des inférieures aux supérieures*, voilà la *santé de l'âme* (3).

(1) *Répub.*, *ibid.*

(2) *Timée*, trad. Cous., t. XII, 339, 340.

(3) *Rép.*, IV, 444 ; A, D.

III.

DISTINCTION, DANS L'INTELLIGENCE, DE L'OPINION ET DE LA SCIENCE.

Comme on a divisé l'homme, comme on a divisé l'âme, il faut diviser l'intelligence, et ne s'arrêter, dans cette voie, qu'à l'indivisible. Mais procédons toujours avec rigueur. Une théorie n'a de valeur qu'autant qu'elle est scientifique, et n'est scientifique qu'autant qu'elle est le fruit légitime d'une méthode solide (1).

Or, cette question : Quelles sont les facultés de l'intelligence, en présuppose deux autres : 1°. Qu'est-ce qu'une faculté ? 2°. Comment détermine-t-on une faculté?

Les facultés, ou les *puissances*, sont des *espèces d'êtres par lesquels nous pouvons ce que nous pouvons.* Telles sont la vue et l'ouie, qui nous rendent capables de voir et d'entendre (2).

On ne les distingue ni à leur couleur ni à leur figure. Elles n'ont aucune des qualités qui permettraient aux yeux de les apercevoir, ou aux sens de les saisir. Comment se révèlent-elles ? par leurs *objets* et par leurs *effets.*

Les facultés qui ont mêmes objets et mêmes effets sont semblables ; et différentes, celles qui ont des objets et des effets différents.

Maintenant, appliquez ces définitions à l'intelligence, et vous verrez qu'elle comprend deux facultés distinctes, savoir, l'Opinion, δόξα, et la Science, ἐπιστήμη.

D'abord, la science est une faculté de l'intelligence, et la plus puissante. Savoir, en effet, c'est *connaître ce qui est précisément tel qu'il est.* L'objet de la science, ce n'est

(1) *Républ.*, V, 506, C.

(2) *Ibid.*, V, 476, 479.

pas la multitude des choses belles, c'est le beau en soi, qui les rend toutes diversement belles; ce n'est pas ce qui passe, mais ce qui demeure; ce n'est pas ce qui devient, mais ce qui est. C'est l'être en tant qu'être.

Si l'objet de la science est l'être, quel est donc celui de l'opinion? ce n'est pas l'être, puisqu'elle se confondrait avec la science : serait-ce le non-être?

Pas davantage. En effet, « celui qui a une opinion, ne l'a-t-il pas sur quelque chose? Peut-on avoir une opinion, et ne l'avoir sur rien? — Cela ne se peut. — Ainsi, celui qui a une opinion, l'a sur quelque chose? — Oui. — Mais le non-être est-il quelque chose? N'est-ce pas plutôt une négation de chose? — Cela est certain. — L'objet de l'opinion n'est donc ni l'être ni le non-être. »

Il est au milieu. En effet, au-dessus de l'être, qu'y a-t-il? Rien. Au-dessous du non-être? Rien encore. Reste à trouver quelle est cette chose qui tient de l'être et du non-être, sans être proprement ni l'un ni l'autre.

« Qu'il me réponde cet homme qui ne croit pas qu'il y ait rien de beau en soi, ni que l'idée du beau soit immuable, et qui ne reconnait que des choses belles; cet amateur de spectacles, qui ne peut souffrir qu'on lui parle du beau, du juste absolus; réponds-moi, lui dirai-je, ces mêmes choses que tu juges belles, justes, saintes, ne te semble-t-il pas, sous d'autres rapports, qu'elles ne sont ni belles, ni justes, ni saintes? Oui, répondra-t-il, les mêmes choses, envisagées diversement, paraissent belles et laides, et ainsi du reste. — Les quantités doubles paraissent-elles pouvoir être plutôt doubles que moitiés? — Non. — J'en dis autant des choses qu'on appelle grandes ou petites, pesantes ou légères : chacune de ces qualifications leur convient-elle plutôt que la qualification contraire? — Non; elles tiennent toujours de l'une et de l'autre. — Ces choses sont-elles

plutôt qu'elles ne sont pas ce qu'on les dit être ? — Elles ressemblent à ces propos à double entente qu'on tient à table, et à l'énigme des enfants sur la manière dont l'eunuque frappa la chauve-souris : les mots y ont deux sens contraires ; on ne peut dire avec certitude ni oui ni non, ni l'un et l'autre, ni s'empêcher de dire l'un ou l'autre. — Que faire de ces sortes de choses, et où les placer mieux qu'entre l'être et le non-être ? » (1).

Ainsi, dans l'espace qui sépare l'être et le non-être, se trouve une multitude de choses belles et laides, grandes et petites, pesantes et légères, qui sont et ne sont pas ; et c'est là l'objet de l'opinion.

Donc, la science et l'opinion ont des objets différents; donc elles diffèrent. Elles diffèrent comme le beau en soi et les choses plus ou moins belles, comme l'être et le devenir, comme le monde intelligible et le monde visible.

Leurs effets ne sont pas plus semblables que leurs objets. Non que, le terme de la science étant la vérité, celui de l'opinion soit nécessairement l'erreur. Comme il y a des opinions fausses, il y en a de vraies (2). On peut même les supposer toutes vraies, l'opinion ne s'en distinguera pas moins de la science.

L'essence de la science, c'est de rendre raison des choses, c'est d'en fournir une explication qui satisfasse l'esprit, en l'éclairant (3) ; l'opinion, même droite, est aveugle, c'est chose irrationnelle (4). Elle affirme, sans rien expliquer. Celui qui a une opinion, connaît; il ne comprend pas. Il ressemble aux devins qui, inspirés par

(1) *Républ.*, t. II, V, 476-479.
(2) *Timée*, t. III, 51, E; *Ménon*, t. II, 97, 98; *Théét.*, t. I, 201, A.
(3) *Tim.*, t. III, 51, E.
(4) *Ibid.*

le Dieu, annoncent la vérité, mais sans pénétrer le sens de leurs paroles (1). Il ressemble à des hommes qui marchent dans le bon chemin, mais par hasard, et les yeux fermés (2).

De là vient que la science, enseignant les choses, produit la conviction, et que l'opinion, les montrant simplement, ne produit que la persuasion (3). De là vient que la science engendre la certitude, et que l'opinion ne s'élève guère au-dessus de la vraisemblance (4).

De là vient encore que la science est fixe, stable, inébranlable, et l'opinion chancelante et toujours sur le point de s'évanouir (5). On peut comparer l'opinion aux statues de Dédale, qui, mues par un ressort caché, sont toujours en train de s'échapper, si l'on n'a la précaution de les enchaîner. On peut la comparer à l'esclave impatient du joug et toujours fuyant, si on ne le retient dans des liens solides. L'opinion a la même mobilité, la même instabilité. On peut même dire que c'est là son essence, sans laquelle elle n'est plus. Si on l'enchaîne dans les liens de la causalité et du raisonnement, elle devient fixe et constante, mais elle devient la science (6).

Rien de si commun que l'opinion, même vraie; c'est le lot de la foule. Rien de si rare que la science; c'est la propriété des dieux, et, sur la terre, le privilége du petit nombre (7). Ceux que l'opinion satisfait, les amateurs de l'opinion, appelons-les *philodoxes*. Ceux qui n'attachent

(1) *Mén.*, t. II, 99, C, D.
(2) *Rép.*, VI.
(3) *Gorg.*, t. I, 454. 455.
(4) *Tim.*, t. III, pass.
(5) *Ibid.*, 51. E.
(6) *Mén.*, t. II, 98, A.
(7) *Tim.*, t. III, 51, E.

de prix qu'à la science, méritent seuls le beau nom de *philosophes.*

Quelle différence entre les uns et les autres! Les premiers concentrent toute leur curiosité dans les yeux et les oreilles; ils se plaisent à entendre de belles voix, à voir de belles couleurs, de belles figures, et tous les ouvrages de l'art ou de la nature, où il entre quelque chose de beau; mais leur âme est incapable de s'élever jusqu'à l'essence du beau et de s'y attacher. Qu'est-ce que la vie d'un homme qui, à la vérité, connaît de belles choses, mais n'a aucune idée de la beauté en elle-même, et n'est pas capable de suivre ceux qui voudraient la lui faire connaître? Est-ce un rêve? est-ce une réalité?

Le philosophe, au contraire, ne se laisse séduire, ni aux vaines apparences, ni aux vains plaisirs. Il n'est pas de ceux qui semblent avoir loué leurs oreilles pour entendre tous les chœurs, qui courent à toutes les fêtes de Bacchus, inconsolables, s'ils en manquaient une seule (1). Non; il n'a de goût, il n'a de passion que pour la vérité. Il sait se frayer un passage à travers toutes les difficultés, toutes les objections, comme un brave dans la mêlée (2). Par-delà toutes les choses imparfaitement belles, il atteint à l'éternelle Beauté, qui n'a ni décadence, ni accroissement; qui n'est point belle dans telle partie, et laide dans telle autre; qui n'a point de forme sensible, un visage, des mains; qui n'est point telle pensée, ou telle science particulière; mais qui, absolument identique et invariable par elle-même, est comme la source toujours pleine d'où découlent sans cesse toutes les éphémères beautés de ce monde (3). Par-delà toutes les choses imparfaitement

(1) *Républ.*, V, 475, 480.
(2) *Ibid.*, VII, 534, B, C.
(3) *Banq.*, t. III, 210, 211.

bonnes, il atteint au Bien lui-même; au Bien, le roi du monde intelligible, comme le soleil l'est du monde visible; au Bien, qui donne son prix à tout ce qui en a; au Bien, principe de toute intelligibilité et de toute essence, quoiqu'il soit lui-même infiniment au-dessus de l'Essence (1). Par-delà ce qui naît et renaît incessamment, sans exister jamais, il s'élève à la contemplation de l'Être véritable, éternellement immuable, éternellement un; il boit à longs traits, il s'enivre à la coupe de l'Existence et de l'Unité!

Ce que j'admire dans cette profonde analyse de l'intelligence, c'est l'originalité de Platon dans une théorie empruntée; c'est la rectitude et la sûreté de son jugement dans une théorie erronée. Il dépossède Parménide par la force et le droit du génie; mais ce qui n'était qu'une erreur entre les mains du philosophe d'Élée, heureusement corrigé, devient une incontestable vérité entre les siennes.

Parménide fait deux parts dans l'intelligence; mais s'il appelle l'une l'opinion, il nomme l'autre la vérité. Il confond donc l'opinion et l'erreur. En-dehors de l'esprit, il ne reconnaît que l'être et le non-être. Il fait donc du non-être l'objet de l'opinion. Or, je vois bien que ces deux propositions se tiennent, et que, si l'une est vraie, il faut que l'autre le soit; mais elles sont fausses toutes deux, et Platon les rejette toutes deux.

D'abord le terme qu'il oppose à l'opinion, ce n'est plus la vérité, c'est la science. Et l'on se tromperait fort, si l'on ne voyait là qu'un mot substitué à un autre mot. En changeant la lettre de la théorie, Platon en change l'esprit. Par une métamorphose dont il a le secret, d'éléatique, il la fait platonicienne. Sans doute, il admet que la

(1) *Rép.*, VI, 508, 510.

science est *essentiellement* vraie, mais il nie qu'elle le soit *exclusivement*. L'opinion, elle aussi, peut être vraie, et l'est souvent. Indifférente en quelque manière à la vérité et à l'erreur, elle participe tantôt de l'une, tantôt de l'autre, « selon que le vent des occasions nous emporte ». Cependant, la science et l'opinion diffèrent, mais elles diffèrent comme le *rationnel* et l'*irrationnel*, comme la connaissance qui se comprend et celle qui s'ignore, comme la lumière et les ténèbres.

Ensuite, l'objet qu'il assigne à l'opinion, ce n'est plus le non-être, mais une certaine chose qui tient à la fois de l'être et du non-être, en ce qu'elle n'existe que d'une existence tronquée, boiteuse, « estropiée ». Il comprend ce que n'avait pas compris Parménide, que dire de l'opinion qu'elle a pour objet le non-être, c'est assembler des mots en une phrase qui n'a point de sens. En effet, avoir une opinion, c'est encore connaître; mais comment connaître *ce qui n'est en aucune manière?* Évidemment, ce qui, dans l'intelligence, correspond au *non-être*, c'est la *non-connaissance*, c'est-à-dire l'ignorance (1). Et si l'objet de l'opinion n'est pas *ce qui est en toute manière*, c'est du moins *ce qui est en quelque manière.*

En résumé, il y a deux grandes facultés dans l'intelligence : la faculté de sentir, ou l'Opinion; la faculté de penser, ou la Science.

(1) *Rép.*, V, 478.

IV.

DISTINCTION, DANS L'OPINION, DE LA CONJECTURE ET DE LA CROYANCE ; DANS LA SCIENCE, DU RAISONNEMENT ET DE LA RAISON.

Ces deux divisions de notre intelligence, l'Opinion et la Science, sont-elles la limite où doit s'arrêter l'analyse ? Ou bien sont-elles susceptibles de se subdiviser en des facultés plus secondaires encore ?

Il faut répondre à cette question par une autre. L'objet de l'opinion, c'est le monde visible : le monde visible renferme-t-il donc plusieurs classes d'être ? L'objet de la science, c'est le monde intelligible : le monde intelligible renferme-t-il plusieurs séries d'idées?

Oui, chacun de ces deux mondes est double, et il est facile d'y distinguer deux parties, dont l'une est plus claire et l'autre plus obscure (1).

« La section obscure de la sphère visible te donnera les *images :* j'entends par images, premièrement les ombres, ensuite les fantômes représentés dans les eaux, et sur la surface des corps denses, polis et brillants.

« La section claire te donnera les *objets* que ces images représentent, je veux dire les animaux, les plantes, et tous les ouvrages de la nature et de l'art (2). »

La sphère intelligible se partage d'une manière tout-à-fait analogue.

« Une partie, celle qui est obscure, renferme les *images intellectuelles* qui obligent l'âme, lorsqu'elle s'en sert, de procéder dans ses recherches, en partant de certaines hypothèses, non pour remonter au principe,

(1) *Rép.*, VI, 509, D.
(2) *Ibid.*, 509, 510.

mais pour descendre à la conclusion. L'autre, celle qui est claire, nous présente les *idées pures*, au moyen desquelles l'âme, sans le secours d'aucune image, partant d'une hypothèse, remonte jusqu'à son principe, indépendant de toute hypothèse (1). »

Mais Platon, sentant bien qu'il touche au point le plus essentiel et le plus original de toute sa théorie, feint que son interlocuteur a besoin d'une plus ample explication, et il se hâte de la donner avec un luxe de développement que je n'ai garde d'omettre.

« Tu n'ignores pas, je pense, que les géomètres et les arithméticiens supposent deux sortes de nombres, l'un pair, l'autre impair, les figures, trois espèces d'angles, et ainsi du reste, selon la démonstration qu'ils cherchent; qu'ils regardent ensuite ces hypothèses comme autant de principes certains et évidents, dont ils ne rendent compte ni à eux-mêmes ni aux autres; qu'enfin ils partent de ces hypothèses, et, par une chaîne non interrompue, descendent de proposition en proposition jusqu'à celle qu'ils avaient dessein de démontrer. — Je sais cela. — Tu sais donc aussi que pour cela ils se servent de figures visibles et qu'ils y appliquent leurs raisonnements, quoique ce ne soit point à elles qu'ils pensent, mais à d'autres figures représentees par celles-là. Par exemple, ce n'est ni sur le carré, ni sur la diagonale, tels qu'ils les tracent, que portent leurs raisonnements, mais sur le carré tel qu'il est en lui-même avec sa diagonale. J'en dis autant des autres figures qu'ils représentent, soit en relief, soit par le dessin, et qui se reproduisent aussi, soit dans leur ombre, soit dans les eaux. Les géomètres les emploient comme autant d'images qui leur servent à connaître les vraies figures, qu'on ne peut saisir que par la pensée. —

(1) *Rép.*, 510. B, C.

Tu dis vrai. — Voilà la première classe des choses intelligibles.

« Conçois à présent ce que j'entends par la seconde classe des choses intelligibles. Ce sont celles que l'âme saisit immédiatement par la dialectique, en faisant des hypothèses qu'elle regarde comme telles, et non comme des principes, et qui lui servent de degrés et de points d'appui pour s'élever jusqu'à un premier principe qui n'a plus rien d'hypothétique. Elle saisit ce principe, et, s'attachant à toutes les conséquences qui en dépendent, elle descend de là jusqu'à la dernière conclusion, repoussant toute donnée sensible, pour s'appuyer uniquement sur des idées pures, par lesquelles la démonstration commence, procède et se termine (1). »

Conclusion : puisque le monde sensible embrasse un double objet, l'opinion enferme donc une double faculté, c'est à savoir : 1°. la Conjecture, εἰκασία, qui se rapporte aux images ; 2°. la Croyance, πίστις, qui se rapporte aux êtres.

Puisque le monde intelligible embrasse également un double objet, la science enferme donc également une double faculté, c'est à savoir : 1°. le Raisonnement, διάνοια, qui se rapporte aux images intellectuelles ; 2°. la Raison, νόησις, qui se rapporte aux idées pures (2).

En sorte que, en dernière analyse, l'intelligence comprend quatre facultés distinctes, et la connaissance quatre degrés. C'est par ces opérations successives, c'est par cette échelle que l'esprit s'élève graduellement des ombres et des apparences à la cime resplendissante du monde idéal.

Avant tout examen, je voudrais savoir si l'auteur de

(1) *Rép.*, 510, 511.
(2) *Ibid.*, 511.



cette classification des facultés intellectuelles est toujours et partout fidèle à lui-même; s'il hésite ou varie sur quelques points; si ces hésitations ont un motif, ces variations un sens; ou si, superficielles et insignifiantes, elles n'ont pas plutôt pour effet de mettre en relief le côté sérieux, le caractère vrai de cette neuve et remarquable théorie?

Voici ce que je lis au VIIe. livre de la *République :* « Il convient d'appeler, *comme ci-dessus*, *Science*, la première et la plus parfaite manière de connaître; *Raisonnement*, la seconde; *Croyance*, la troisième; *Conjecture*, la quatrième. Les deux facultés inférieures appartiennent à l'*Opinion*, qui a pour objet la génération; les deux supérieures, à la *Raison*, dont l'objet est l'essence (1). »

Mais il est évident que, dans la pensée de Platon, ce passage ne modifie en rien la théorie précédemment exposée. Il la rappelle simplemenent, comme le prouve l'expression : *comme ci-dessus.* Si c'est la science que Platon place au-dessus du raisonnement, si c'est la raison qu'il oppose à l'opinion, c'est qu'il prend le premier mot dans son sens le plus rigoureux, et le second dans son acception la plus générale. A proprement dire, il n'y a qu'une vraie science, c'est celle qui rend compte des principes et ne s'arrête qu'aux idées pures (2). Or, la science ainsi entendue ne diffère en rien de la raison. D'un autre côté, la raison, dans sa plus grande généralité, c'est cette singulière puissance qu'a l'esprit de se séparer des sens et du corps, et d'atteindre, par-delà la sphère des apparences, à celle des idées. Or, la raison ainsi interprétée ne diffère en rien de la science. Ces deux expressions peuvent donc s'échanger sans que la théorie en soit alterée.

(1) *Rep.*, VII, 533, 535.
(2) *Ibid.*, 533, C.

Je lis dans le *Timée* : « Lorsque l'esprit s'applique aux choses sensibles, et que le cercle de l'Autre est régulier dans sa marche, il forme des *opinions* et des *croyances* solides et vraies; mais lorsqu'il s'exerce sur les choses intellectuelles, et que le cercle du Même roule en mesure, il s'élève infailliblement à l'*Intelligence*, νοῦς, et à la *science* (1). »

Je lis plus loin, même dialogue : « La troisième âme, qui se trouve dans la plante aussi bien que dans l'animal et l'homme, ne participe en rien ni à l'*opinion*, ni au *raisonnement*, ni à l'*intelligence*.

Il serait facile de multiplier ces citations; mais un plus grand nombre ne prouverait pas plus que celles-ci, qui ne prouvent rien. Je n'y vois, en effet, que des synonymes qui se remplacent tour à tour, des mots qui s'échangent réciproquement, parce que leur sens s'étend ou se restreint au gré de l'écrivain. Pourquoi Νοῦς ne prendrait-il pas la place de Διάνοια, qui en est formé? Pourquoi ne prendrait-il pas celle d'Ἐπιστήμη, s'il est vrai que la science proprement dite procède de l'Intelligence proprement dite?

Maintenant, demande-t-on si, entre ces dénominations, il y a lieu de choisir? Je réponds : oui. Demande-t-on lesquelles il faut préférer? Je réponds : les premières. Comparez, en effet, tous les autres passages des autres dialogues à celui du VIe. livre de la *République*, vous verrez qu'ils se rapportent à celui-là, et n'en sont que des reproductions plus ou moins fidèles, des résumés plus ou moins exacts. Là seulement, je veux dire au VIe. livre de la *République*, Platon procède avec méthode, et s'exprime avec précision. Là seulement, il dessine avec netteté sa doctrine; partout ailleurs, il l'esquisse à peine.

(1) T. III, p. 37, B, C.

C'est là qu'est sa pensée tout entière : la chercher ailleurs, c'est se condamner à n'en trouver que l'ébauche.

Ces variations dans la lettre de la théorie ont cependant un avantage, c'est d'en faire mieux ressortir l'esprit. Ces changements à la surface rendent plus manifeste ce qu'il y a d'invariable dans le fond. Quels que soient les termes dont Platon se sert, il distingue toujours dans l'intelligence, la faculté du *Devenir* et la faculté de l'*Être;* et dans celle-ci, la faculté discursive qui, de certains principes, descend à leurs conséquences, et la faculté intuitive qui, de ces principes, s'élance à l'Idée suprême. Les divisions de l'opinion en conjecture et croyance sont les seules dont il semble faire bon marché. Dans le *Timée*, il n'en tient compte. Dans le VIIe. livre de la *République*, il les omet volontairement. Même dans le VIe., il y insiste peu, et paraît, en les indiquant, sacrifier au désir de la symétrie, et au besoin de préparer la division correspondante, mais bien autrement profonde, qu'il établira dans la science.

Je trouve à cette théorie de l'entendement humain un mérite qui fut toujours rare. Elle est vraiment neuve et originale. Elle reproduit sous une forme supérieure, avec une précision jusque-là inconnue, toutes celles qui précèdent, et comble l'immense lacune qu'elles n'avaient même pas soupçonnée. Elle fait leur part aux sens et à l'opinion, en détermine l'objet, en marque les caractères. Elle assigne sa place et son rôle au raisonnement. Mais, comme le raisonnement se borne à déduire les conséquences, sans pouvoir rendre compte des principes, elle met en lumière une faculté nouvelle, presque divine, dont la vertu est de rapporter les hypothèses de la logique aux Idées qui les légitiment, et les idées elles-mêmes à l'Idée suprême, qui en est le centre et le fondement.

Les prédécesseurs de Platon, ou physiciens, ou mathématiciens, ou dialecticiens, c'est-à-dire logiciens, n'avaient connu et fait connaître que les facultés dont ils avaient usé, savoir, la sensation et le raisonnement. Au-dessus des autres sciences, Platon conçoit la vraie science, qui les domine toutes, les explique toutes, et se suffit à elle-même. Mais à cette science qui surpasse les autres, il faut bien qu'il donne un instrument supérieur au raisonnement : c'est la Raison. Par cette découverte, dont il faut lui restituer tout l'honneur, il laisse bien loin derrière lui tous ses devanciers, en même temps qu'il condamne ses successeurs à le répéter. En effet, la raison est le faîte de l'intelligence, comme la sensation en est la base, comme tous les procédés logiques en sont le milieu.

Cette glorieuse découverte, les anciens l'ont consacrée par une ingénieuse fiction (1). Platon, dans un songe, se serait apparu à lui-même avec un troisième œil, et il eût aperçu, sous d'autres cieux, un autre soleil, voilé aux yeux mortels.

V.

DE L'OPINION. — DES SENS.

On a déjà vu que la distinction de la conjecture et de la croyance, dans l'opinion, n'a aucune importance, et que Platon, après l'avoir indiquée dans une circonstance qui lui donne quelqu'intérêt, l'abandonne dans les autres, où elle n'en a plus. J'ajoute que l'opinion, conjecture ou croyance, ne diffère pas notablement de la Sensation, αἴσθησις. N'est-ce pas, en effet, par les Sens que nous percevons et les *images* et leurs *objets* ?

(1) *Orig.*, *c. Cels.*, p. 280.

Le sentiment de Platon sur ce point n'est pas douteux, et s'il n'y insiste pas, c'est qu'on ne prouve pas l'évidence. Ces apparences, ce flux de phénomènes changeants, qui sont proprement l'objet de l'opinion, n'est-ce pas ce qu'il appelle partout *le sensible?* Ne joint-il pas partout la sensation à l'opinion? Enfin, ne déclare-t-il pas la sensation irrationnelle comme l'opinion? L'opinion est donc identique à la sensation. D'où je conclus que cette question : Qu'est-ce que l'opinion? doit se traduire en celle-ci : Qu'est-ce que la sensation?

Mais la sensation n'est pas un fait primitif; elle en présuppose un autre, savoir, l'*Impression*, *πάθημα* (1). Il faut donc remonter jusqu'à l'impression.

Mais l'impression résulte du rapport qui s'établit entre nos organes et les différentes espèces de corps qui forment l'univers (2). Il faut donc remonter jusqu'à ces corps.

§ 1. Des Corps élémentaires.

Ils sont au nombre de quatre : le feu, la terre, l'eau et l'air (3). Ces corps sont bien réellement des *corps* et non pas des *éléments*, comme on a coutume de le dire. Si l'on veut emprunter une comparaison au discours, ils ressemblent, non pas aux lettres, non pas même aux syllabes, mais aux mots (4).

La composition de ces quatre corps s'explique mathématiquement: « Tout ce qui a l'essence du corps a de la profondeur, et il est de toute nécessité que ce qui a de la profondeur contienne en soi la nature du plan. Une base, dont la surface est parfaitement plane, se compose

(1) *Tim.*, l. III, 64, A.
(2) *Ibid.*, pass.
(3) *Ibid.*, 53, C.
(4) *Ibid.*, 48, B, C.

de triangles. Tous les triangles dérivent de deux triangles ayant chacun un angle droit et deux angles aigus. L'un de ces triangles a de chaque côté une partie égale d'un angle droit divisée par des angles égaux (rectangle isocèle); l'autre, des parties inégales d'un angle droit divisées par des côtés inégaux (rectangle scalène). Telle est l'origine du feu et des trois autres corps. Quant aux principes de ces triangles eux-mêmes, Dieu qui est au-dessus de nous, et, parmi les hommes, ceux qui sont les amis des dieux, les connaissent (1). » Il n'est pas difficile de deviner que ces principes mystérieux, auxquels Platon fait allusion, sans les nommer, sont précisément les Nombres des pythagoriciens. (2).

Mais comment, de complication en complication, les deux triangles isocèle et scalène peuvent-ils donner naissance aux corps élémentaires?

Ils donnent d'abord naissance aux solides. Et, comme le triangle scalène peut avoir une infinité de formes, il engendre trois solides. L'isocèle, qui ne peut avoir qu'une seule forme, n'en engendre qu'un seul.

« Si l'on rapproche deux triangles scalènes, de façon que les deux triangles superposés soient la diagonale de la figure formée par ce rapprochement, et que l'on répète trois fois cette opération, en ayant soin que toutes les diagonales et tous les petits côtés se réunissent en un seul et même point qui leur serve de centre commun, on obtiendra un triangle équilatéral, composé de six triangles partiels. Or, lorsque quatre de ces triangles équilatéraux sont réunis, tous les points où se rencontrent trois angles plans forment un angle solide, dont la grandeur surpasse celle de l'angle plan le plus obtus. En formant une figure

(1) *Tim.*, 53, C, D.
(2) *Étud. Tim.*, n. 55 et 66.

qui ait quatre de ces angles, on obtient la première espèce de solide, qui divise toute la sphère dans laquelle il est inscrit en parties égales et semblables. » C'est la *pyramide à base triangulaire équilatérale*, ou *tétraèdre régulier*.

« Le second solide provient des mêmes triangles équilatéraux réunis au nombre de huit, et de telle façon que chaque angle solide soit composé de quatre angles plans. Il fallut six angles pareils pour accomplir cette seconde espèce de solide. » C'est l'*octaèdre.*

« La troisième est formée de la réunion de cent vingt triangles élémentaires; elle a douze angles solides, dont chacun résulte de cinq triangles équilatéraux, et vingt triangles équilatéraux pour base. » C'est l'*icosaèdre.*

Le quatrième solide a pour origine le triangle isocèle. « Quatre triangles isocèles furent réunis, les quatre angles droits au centre, de manière à composer un tétragone équilatéral; six de ces tétragones donnèrent huit angles solides, chaque angle solide étant formé de trois angles plans (1). » Cette figure, qui a pour base six tétragones réguliers, c'est le *cube.*

Chacun de ces solides, indéfiniment multiplié par lui-même, constitue l'un des quatre corps élémentaires.

Rangez les solides en proportion de leur mobilité, en commençant par le plus mobile; rangez les corps élémentaires en raison de leur subtilité, en commençant par le plus subtil : le premier solide sera l'élément générateur du premier corps, et ainsi de suite. C'est ainsi que la droite raison et la *vraisemblance* nous montrent dans la pyramide l'élément du feu, dans l'octaèdre celui de l'air, dans l'icosaèdre celui de l'eau, dans le cube celui de la terre.

Il faut encore ajouter un mot pour être complet. Outre

(1) *Tim.*, 54, 55.

les quatre polyèdres réguliers qui résultent des différentes combinaisons des triangles scalène et isocèle, Platon en indique un cinquième, régulier aussi, qui ne provient pas de ces triangles, et dont il ne fait connaître ni le nom ni l'origine. Personne ne s'y est trompé, c'est le *dodécaèdre*. « Dieu, dit-il, s'en servit pour tracer le plan de l'univers (1). »

Inutile de discuter des spéculations toutes mathématiques, que Platon ne donne pas pour vraies, et qui ne sont peut-être pas même vraisemblables. Une remarque suffit, c'est qu'ici le disciple de Socrate se fait disciple de Pythagore. Cette pensée, la seule avouée par la science moderne, que les éléments ne sont rien moins qu'élémentaires; qu'ils sont semblables, non aux lettres (ce sont les triangles), non aux syllabes (ce sont les polyèdres), mais aux mots, est pythagoricienne, aussi bien dans la forme que dans le fond (2). C'est plus évidemment encore un imitateur de l'école italique qui forme la terre de cubes, l'eau d'icosaèdres, l'air d'octaèdres, le feu de pyramides (3). Le dodécaèdre, *dont Dieu se sert pour tracer le plan de l'univers*, n'est-ce pas une réminiscence de ce cinquième élément que les pythagoriciens appellent assez obscurément ἁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς (4)? Et n'est-il pas bien singulier que l'auteur inconnu de l'*Epinomis* (5) fasse dire à Platon précisément ce que Sextus (6) fait dire à Pythagore, que le dodécaèdre est le principe de l'éther?

Ce point, d'ailleurs très-secondaire, de la philosophie

(1) *Étud. Tim.*, 55, 56.
(2) V. Sext., *adv. Math.*, X, IV.
(3) V. ces Étud., ch. II.
(4) *Ibid.*
(5) *Étud. Tim.*, n. 38, s. 3.
(6) V. ces Étud., ch. II.

pythagoricienne, est donc fort peu original. Mais ce n'est pas à dire qu'il ne le soit point du tout. Platon est toujours Platon ; et ce qu'il emprunte, il le renouvelle par les détails, l'éclaircit par les développements, le confirme par les preuves. Il semble nous en avertir lui-même : Ce sont là des discours *auxquels on n'est pas accoutumé* (1). »

§ 2. Des impressions.

Des quatre éléments diversement combinés, modifiés, transformés, naissent tous les corps. Du rapport des corps au nôtre, c'est-à-dire aux organes, naît un premier phénomène, qu'il faut noter avec soin : l'*impression* (2).

Il y a deux sortes d'impressions. Les unes s'éteignent dans le corps et n'arrivent pas jusqu'à l'âme. Les autres passent du corps à l'âme, et produisent *une espèce d'ébranlement, qui a quelque chose de particulier à l'un et à l'autre, et de commun aux deux* (3).

D'où vient cette différence?

De la nature du corps ou de l'organe qui reçoit l'impression. Tous les corps ne sont pas également favorables au mouvement; les uns le secondent, les autres le repoussent (4). Un corps facile à mouvoir reçoit-il une impression, même légère, chaque partie la communique aux parties qui forment un cercle autour d'elle, en produisant sur ces parties la même impression qu'elle a reçue, jusqu'à ce que le mouvement, *parvenu jusqu'à l'intelligence, l'avertisse de la puissance de l'agent.* Mais si le corps est ferme et stable, il ne produit aucune *transmission circulaire*, et

(1) *Tim.*, 53, C.
(2) *Ibid.*, 64, A.
(3) *Phileb.*, t. II, 33, D.
(4) *Tim.*, 57, 58.

concentre l'affection dans la partie affectée, sans rien mouvoir à l'entour; de sorte que les parties dont il se compose, ne se communiquant pas la première impression reçue, l'animal entier reste dans le repos et l'insensibilité (1).

Ainsi, qu'une impression soit produite sur les organes de la vue et de l'ouïe, en un instant elle sera parvenue jusqu'au sujet pensant. Pourquoi? c'est que ces organes, où le feu et l'air jouent un grand rôle, sont d'une extrême mobilité (2).

Qu'une impression soit produite sur les os, les cheveux et autres parties semblables du corps, elle mourra où elle aura pris naissance. Pourquoi? parce que ces substances, principalement composées de terre, opposent au mouvement une résistance invincible (3).

§ 3. Sensations en général.

Lorsque l'impression, produite en un point du corps, s'y arrête, comme le corps seul est ébranlé, l'âme n'éprouve rien. L'impression n'est pas suivie de sensation; elle n'est pas sentie, elle est insensible, ἀναισθήτου παθήματος.

Lorsque l'impression chemine du point de départ jusqu'au principe vivant, comme l'âme est ébranlée aussi bien que le corps, elle prend sa part du phénomène. L'impression est suivie de sensation; elle est sentie, elle est sensible, αἰσθητοῦ παθήματος (4).

Autre chose est l'impression, autre chose la sensation. Cependant, celle-ci n'est rien sans celle-là. La sensation,

(1) *Tim.*, 64, B, C.
(2) *Ibid.*, 64, C, D.
(3) *Ibid.*, C.
(4) *Ibid.*, A, B, C.

c'est, si l'on veut, *l'impression dans l'âme ;* c'est, si l'on aime mieux, *l'impression sentie par l'âme.* Rien de si différent que ces deux faits, et rien de si voisin. Ils sont entr'eux comme l'âme et le corps, qu'on ne peut confondre, qu'on ne peut séparer.

Il faut distinguer trois sortes de sensations. Les unes sont des douleurs ; les autres, des plaisirs ; d'autres, quoique très-vives, ne participent ni du plaisir ni de la douleur, λύπης δὲ καὶ ἡδονῆς οὐ μετέχον (1).

Pour que la sensation soit douloureuse, il faut trois choses : 1°. qu'elle soit violente et brusque ; 2°. qu'elle rencontre de la résistance dans les organes ; 3° qu'elle soit contraire à leur nature (2). Les deux premières sont les conditions de la douleur ; la troisième en fait l'essence. La douleur peut se définir : *la corruption du corps, ou de l'une de ses parties* (3).

La sensation agréable est aux mêmes conditions. Elle doit être également violente et brusque ; elle doit également rencontrer de la résistance dans les organes. Mais, contraire à la douleur, le plaisir a l'essence contraire : il ramène les organes à leur état naturel (4). Il se peut définir : *le retour d'une chose à sa constitution primitive* (5).

D'où l'on voit que le plaisir est subordonné à la douleur. Mais il n'en faut pas conclure qu'il n'en est que la négation. Ce serait prendre un fantôme pour la réalité (6).

Toutes ces explications sont confirmées par l'expérience.

(1) *Tim.*, 64, D.
(2) *Ibid.*
(3) *Phil.*, t. II, 32, B.
(4) *Tim.*, *Ibid.*
(5) *Phil.*, *Ibid.*
(6) *Rép.*, IX.

Les organes composés d'éléments grossiers cèdent avec peine, tout en transmettant le mouvement; ils nous font éprouver le plaisir et la douleur : la douleur, quand ils sont modifiés; le plaisir, quand ils reviennent à leur premier état.

Les organes qui s'altèrent d'une manière lente, graduelle, et réparent leurs pertes brusquement et abondamment, étant insensibles à la sortie des parties, et sensibles à leur retour, ne causent point de douleurs et causent de très-grands plaisirs. C'est ce qu'on peut remarquer pour les bonnes odeurs.

Ceux qui sont altérés d'une manière violente et soudaine, et reviennent à leur premier état avec lenteur, peu à peu, ne causent point de plaisirs et causent de très-grandes douleurs. C'est ce qui se voit dans les coupures et brûlures du corps.

Mais il ne faut pas oublier que, outre les sensations agréables ou pénibles, il en en est qui, sans avoir aucun de ces caractères, sont cependant réelles et incontestables. Outre les plaisirs et les douleurs, il y a les sensations qui ne sont que sensations.

Elles ont lieu quand l'impression se produit avec facilité, *μετ' εὐπετείας* (1). Comme l'impression ne rencontre pas de résistance dans l'organe, comme elle ne l'enlève pas avec violence à son état naturel, et ne l'y rétablit pas avec violence, il n'y a ni plaisir ni douleur. Cependant l'impression, partie du corps, arrive jusqu'à l'âme : il y a sensation.

C'est ce qui se passe dans la vision. Que l'on coupe, que l'on brûle l'organe de ce sens, qu'on le tourmente en quelque manière que ce soit, ou qu'on le rende à son état primitif, il n'y a ni douleur dans le premier cas, ni

(1) *Tim.*, 64, 65.

plaisir dans le second (1). Mais il y a dans l'un et l'autre des sensations *très-vives et très-distinctes*, suivant les impressions que l'organe reçoit, et les objets que le feu visuel, ὄψις (2), rencontre dans son émission. Un mot explique tous ces phénomènes : *il ne faut aucune violence, soit pour diviser, soit pour réunir les parties du feu visuel* (3).

Nul doute que Platon n'ait, encore une fois, pris leçon d'Anaxagore. On se souvient que ce philosophe, ayant distingué l'intelligence des organes, distinguait conséquemment la sensation, fait *intellectuel*, de l'impression, fait organique. On se souvient aussi qu'il séparait la sensation proprement dite de la douleur, qui la suit dans certains cas, sans jamais se confondre avec elle. Il ne paraît pas qu'il se soit occupé du plaisir; mais Platon, qui s'en occupe, n'est-il pas lui-même plus frappé de la douleur, à laquelle il attribue et plus d'importance et plus de réalité? Singulière analogie, où l'on pourrait peut-être voir un indice de la source où puise maintenant ce grand homme qui, cherchant partout la vérité, la recueille partout.

Voilà donc de nouveau Platon disciple d'Anaxagore; mais c'est, comme toujours, un disciple qui se sent et se montre le maître de ses maîtres. Il ne se borne pas à dis-

(1) Un célèbre médecin de notre temps (Magendie) a constaté que le nerf optique, tourmenté par un instrument aigu et tranchant, tel que la lame d'un canif, ne transmet à l'âme aucune impression douloureuse, mais seulement des sensations de couleur. — Platon ne ressemble-t-il point ici à ces devins dont il parle quelque part (*Ménon*. — V. ci-dessus même chap.), qui annoncent la vérité, mais sans la comprendre ?

(2) V. *Étud. Tim.*, H. Mart., n. CXII.

(3) *Tim.*, 64, E.

tinguer l'impression de la sensation : il étudie, il décrit ces deux faits avec une rigueur toute scientifique. Il observe que toutes les impressions ne sont pas accompagnées de sensation, et donne ingénieusement la raison probable de cette apparente anomalie : s'il ne donne pas la vraie, c'est que, ignorant l'existence des nerfs, il n'en pouvait connaître ni la nature, ni la fonction. Si toute impression n'est pas suivie d'une sensation, toute sensation est invariablement précédée d'une impression, puisqu'elle n'est que l'*impression sentie par l'âme.* Toute sensation n'est pas nécessairement un plaisir ou une douleur. Quand l'impression n'est pas de nature à contrarier l'organe, elle est sentie sans douleur : il y a simplement sensation. Quand l'impression n'est pas de nature à rendre l'organe à son état normal, elle est sentie sans plaisir : il y a encore simplement sensation. Je ne sais si je m'abuse, mais dans cette théorie du plaisir, de la douleur et de la sensation, je vois bien de la vraisemblance, et peut être ne serait-il pas impossible d'y trouver la vérité.

Il y a cinq organes des sens, par conséquent cinq espèces d'impressions, par conséquent cinq espèces de sensations. Il faut les étudier successivement.

§ 4. Sensations du toucher.

Le toucher, que Platon étudie dans le *Timée*, sans le nommer (1), après l'avoir nommé ailleurs (2), sans l'étudier, diffère des autres sens en un point essentiel :

(1) *Tim.*, p. 64-64. Platon décrit dans ces pages les *sensations communes au corps tout entier*, c'est-à-dire évidemment les sensations du toucher : ce que M. Martin ne paraît pas avoir compris. (V. n. CIX.)

(2) *Théétète.*

au lieu d'être, comme eux, enchaîné à quelque organe particulier, il s'exerce par toute l'étendue du corps (1).

Les sensations du toucher, communes au corps entier, sont le *chaud* et le *froid*, le *dur* et le *mou*, le *pesant* et le *léger*, le *poli* et le *rude* (2). Peut-être pourrait-on dire que le toucher a proprement pour objet *ce qui est solide, ce qui peut recevoir ou causer un choc* (3) ; mais c'est dans les sensations particulières qu'il faut l'observer pour le connaître.

La sensation du chaud, ou la chaleur, s'explique à la fois par la nature du feu, qui en est le principe, et par l'effet produit sur les organes, qui en sont l'instrument. Rien de si subtil que les parties du feu, ni de si rapide que leur mouvement; rien de si fin que ses arêtes, ni de si aigu que ses pointes. Son impression est donc celle d'un corps acéré. Il coupe, il tranche, il divise les organes; et c'est cette action, sentie par l'âme, qu'on nomme avec une admirable propriété (4) la chaleur.

Les éléments humides qui entourent notre corps font effort pour y pénétrer. L'humeur répandue dans les organes se trouve comprimée et résiste. De ce combat, de l'ébranlement qui s'en suit, naît le frisson, et de celui-ci la sensation du froid.

Lorsque les corps en contact avec le nôtre sont très-denses, c'est-à-dire formés de parties à bases triangulaires, notre chair est forcée de céder à leur action, et l'impression sentie est celle de dureté. Sont-ils au contraire formés de petites bases, ce sont eux qui cèdent à

(1) *Tim.*, 64, A.

(2) *Ibid.*, 61-64.

(3) Tactum.... solidiora, quæque contingi offendique possunt, sentire. (Apul., *De dogm. Plat.*, l. 1).

(4) Platon fait venir θερμός de κερματίζω.

notre pression, et nous éprouvons la sensation de mollesse.

On ne comprendrait pas la pesanteur et la légèreté, si l'on ne savait précisément ce qu'il faut entendre par le *haut* et le *bas*.

Il n'y a aucune exactitude à se figurer le monde divisé en deux parties, l'une inférieure, vers laquelle gravitent les corps, l'autre supérieure, où ils ne s'élèvent qu'emportés par une force irrésistible. Pourquoi? C'est que le monde est sphérique. Or, dans une sphère, il y a un centre et une circonférence, un milieu et tout autour des extrémités semblablement disposées; où est le haut? où est le bas?

La vérité, ou du moins la vraisemblance, c'est que chacun des éléments occupe une place à part, une région qui lui est propre (1). C'est que les choses de même nature s'attirent mutuellement: le feu attire le feu, et les autres corps, leurs parties similaires. C'est que, si l'on essaie d'enlever, soit à la masse du feu, soit à celle de l'air, soit à celle de la terre, deux parties, l'une plus grande et l'autre plus petite, elles résisteront toutes deux en vertu de l'attraction des semblables; mais la première plus et la seconde moins. Or, la plus grande résistance de la première, qui la fait tendre *en bas* (c'est-à-dire vers la masse de même nature): voilà la pesanteur; la moindre résistance de la seconde, qui la laisse s'élever *en haut* (c'est-à-dire vers une masse hétérogène): voilà la légèreté.

Quant aux sensations de rude et de poli, que nous font éprouver certains corps, elles sont produites, celles-

(1) La terre, au centre du monde; le feu, aux extrémités; l'eau et l'air, entre deux, savoir : l'air et surtout l'éther plus près du feu, l'eau plus près de la terre. (*Étud. Timée*, n. 38 et 103.)

là par la dureté jointe à l'inégalité des parties, celles-ci par l'uniformité jointe à la densité (1).

§ 5. Sensations du goût.

Les quatre sens du goût, de l'odorat, de l'ouïe et de la vue ont leurs impressions dans des *parties spéciales de notre corps.*

L'organe du goût, c'est la langue.

Les sensations du goût, les saveurs, sont l'*aigre*, le *sur*, l'*amer*, le *salé*, le *piquant* et l'*acide*. Il faut ajouter le *doux*, qui résume toutes les affections opposées aux précédentes.

Lorsque des parties composées de terre pénètrent dans les veines dirigées de la langue jusqu'au cœur comme des messagères, et que, placées dans les parties humides et molles de la chair, elles viennent à se liquéfier, alors elles contractent et dessèchent les veines, et nous paraissent aigres, si elles sont plus rudes, et sures, si elles le sont moins.

Celles qui nettoient la langue et en lavent extrêmement la surface, qui le font outre mesure, et enlèvent quelque chose à l'organe, comme le nitre, sont amères; elles sont simplement salées si, produisant le même effet, elles le produisent plus modérément.

Les parties qui, échauffées et amollies par la température de la bouche, et recevant le feu qu'elle leur communique, brûlent à leur tour l'organe qui les échauffe; qui, emportées en haut, à cause de leur légèreté, vers les organes que contient la tête, déchirent en quelque sorte tout ce qu'elles rencontrent, on les appelle piquantes.

(1) *Tim.*, 61-64.

Les mêmes parties, lorsqu'elles sont diminuées par la putréfaction, et qu'elles pénètrent dans les veines étroites, y rencontrent des parties de terre et des parties d'air, les agitent les unes contre les autres et les forcent à se mélanger, à changer de route après ce mélange; à entrer dans une autre veine, et à y former des creux qu'elles distendent elles-mêmes; dans ces creux, l'humeur intérieure qui environne l'air est tantôt mêlée de terre, tantôt pure, et renferme l'air comme dans un vaisseau circulaire formé par de l'eau; quand cette eau est pure, le vaisseau est transparent et porte le nom d'ampoule, et quand elle est mêlée de terre, agitée, le vaisseau est appelé une tumeur : on nomme la cause de ces modifications l'acide.

Les causes contraires produisent les sensations contraires. Toutes les fois que la nature des parties qui pénètrent en nous est humide et appropriée à celle de la langue, elles humectent cet organe, et en font disparaître les aspérités; si quelque point a été dilaté ou contracté outre mesure, elles le resserrent ou le relâchent, et le remettent dans l'état qui lui convient. Le remède universel des affections violentes, précieux et cher à tous les hommes, c'est le doux (1).

§ 6. Sensations de l'odorat.

L'organe de l'odorat, ce sont les narines.

Les sensations de l'odorat, les odeurs, n'ont pas d'espèces déterminées. La raison en est simple; l'odeur est une chose imparfaite, ἡμιγενές, et il n'est aucun corps dont les proportions soient telles qu'il doive avoir une odeur quelconque. D'où vient donc l'odeur? Comment se produisent l'impression et la sensation de ce nom?

(1) *Tim.*, 65, 66.

Les veines affectées à l'odorat sont trop étroites pour les parties de terre et d'eau, et trop larges pour celles de feu et d'air : aussi ces corps n'exhalent-ils pas d'odeur. Pour qu'il y ait odeur, il faut qu'ils se putréfient, se fondent ou se volatilisent. Quand l'air se change en eau, il se forme une vapeur : cette vapenr, c'est l'odeur. Quand l'eau se change en air, il se forme une fumée : cette fumée, c'est l'odeur. Toute odeur est vapeur ou fumée.

La seule distinction qu'on puisse introduire entre les odeurs les range en *agréables* et *désagréables*. Celles-ci *irritent et affectent violemment* toute la cavité qui s'étend du sommet de la tête jusqu'au nombril; celles-là caressent cette même partie, et la *ramènent* avec un sentiment de plaisir *à l'état qui convient à sa nature* (1).

§ 7. Sensations de l'ouïe.

L'organe de l'ouïe, ce sont les oreilles.

Les sensations de l'ouïe, les sons, sont le *grave* et l'*aigu*, le *doux* et le *rude*, le *fort* et le *faible*.

En général, le son est une impulsion transmise par l'air à travers les oreilles, le cerveau et le sang, jusqu'à l'âme. Dès que le mouvement produit par l'impulsion arrive au foie, il y a impression; dès que l'impression arrive à l'âme, il y a sensation.

Le son est grave, si le mouvement est lent; aigu, s'il est rapide. Le son est doux, si le mouvement est égal et uniforme; rude, dans le cas contraire. Le son est fort, si le mouvement est grand; faible, s'il est petit. En un mot, se faisant avec le mouvement, par le mouvement, le son varie avec lui et comme lui (2).

(1) *Tim.*, 66, 67.
(2) *Ibid.*, 67.

§ 8. Sensations de la vue.

L'organe de la vue, ce sont les yeux *porteurs de la lumière*, φωσφόρα ὄμματα, c'est le feu visuel, ὄψις. Cet organe, les dieux l'ont formé avec complaisance, et avant tous les autres. Ils avaient répandu dans toute la nature un *feu qui ne brûle pas*, et qui fait la lumière du jour. Ils enfermèrent au-dedans de nous une partie de ce même feu, et firent en sorte qu'il formât à travers les yeux un courant composé tout entier de parties fines et pressées. Ils resserrèrent ensuite, surtout au milieu, le tissu de l'œil, afin que, retenant tout ce qu'il y a de grossier dans le feu, il ne le laissât passer que parfaitement pur (1). C'est à ce feu interne, οἰκεῖον, et au concours du feu externe, ἀλλότριον (2); c'est à la réunion de ces deux fluides, συναύγεια (3), que nous devons les sensations de la vue.

On le voit donc : l'ouvrier de nos sens s'est particulièrement mis en frais pour l'organe de la vue. Chacun des autres sens n'a pas besoin, pour percevoir son objet, *d'une troisième chose*, γένος τρίτον : cette troisième chose est nécessaire à la vue. Encore que les yeux soient bien disposés, qu'on en use comme il faut, et que l'objet soit coloré, s'il n'intervient une troisième chose, destinée à concourir à la vision, les yeux ne verront rien, et les couleurs seront invisibles. Or, ce troisième élément, *qui unit le sens de la vue à son objet*, qu'est-ce autre chose que *le feu qui ne brûle pas*, que la lumière, propre ou étrangère à l'organe, interne ou externe (4)?

(1) *Tim.*, 45.

(2) *Le Soph.*, t. 1, 266, C. *Théét.*, 56, D, E. M. Cousin traduit à tort φῶς οἰκεῖον par *lumière propre à un corps*.

(3) Plutarq., *De plac.*, IV, 13, dit qu'on nommait cette théorie de la vision Πλατωνικὴ συναύγεια.

(4) *Rép.*, VI, 507, 508.

Comment a lieu le phénomène de la vision?

Lorsque la lumière du jour rencontre le courant du feu visuel, *le semblable s'unit à son semblable*, et ils forment, dans la direction des yeux, un corps unique, où se juxtaposent et se mêlent la lumière du dedans et celle du dehors. Ce corps lumineux éprouve les mêmes impressions dans toutes ses parties, *à cause de leur ressemblance.* S'il touche quelque corps, ou s'il en est touché, il communique le mouvement qu'il reçoit à travers tout le corps jusqu'à l'âme, et nous avons cette sensation qu'on appelle voir. A la nuit, le feu extérieur s'éteint, le feu intérieur se retire, le corps lumineux se dissout, et le phénomène s'évanouit (1).

Les sensations de la vue, les couleurs, sont le *blanc*, le *noir*, le *brillant*, le *rouge*, le *fauve*, le *roux*, le *jaune*, le *brun*, le *bleu*, le *vert*, et d'autres à l'infini.

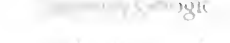
Des particules lumineuses qui vont à la rencontre du feu visuel, les unes sont plus grosses que les parties mêmes de ce feu, d'autres plus petites, d'autres leur sont égales. Celles-ci ne causent point de sensation, elles sont *transparentes.* Celles des deux premières parties causent des sensations très-diverses.

Suivant qu'elles sont ou plus grosses ou plus petites, les particules lumineuses contractent ou dilatent le feu visuel; lorsque le feu visuel est dilaté, nous voyons blanc; et noir, lorsqu'il est contracté.

Lorsque les particules lumineuses, dans un mouvement rapide, divisent le feu visuel jusqu'aux yeux mêmes et en font couler les larmes, nous avons la sensation du brillant. Se mêlent-elles avec le liquide contenu dans les yeux, c'est la sensation du rouge.

Du mélange de ces couleurs naissent toutes les autres.

(1) *Tim.*, 45, C, D.



Du brillant, du rouge et du blanc combinés, se forme le fauve ; du rouge et du noir, le brun ; du blauc, du brillant et du noir, le bleu ; du fauve et du brun, le roux, etc. (1).

Tels sont les sens, et telles leurs sensations respectives. Il faut se garder de confondre les sens avec leurs organes. Ce n'est pas l'œil qui voit le blanc et le noir, ce n'est pas l'oreille qui entend l'aigu et le grave. L'œil est seulement ce par quoi l'on voit ; l'oreille, ce par quoi l'on entend. Mais qui voit donc ? qui entend donc ?

Le principe intelligent, qui se sert tour à tour des cinq sens, pour percevoir tour à tour les cinq espèces d'objets sensibles. « Il serait par trop étrange qu'il y eût en nous plusieurs sens, comme dans des chevaux de bois, et qu'ils ne se rapportassent pas tous à une seule essence intellectuelle, capable de voir par l'œil, d'entendre par l'oreille, et de sentir par tous les organes. »

Ce même principe, présent dans chaque sens, ne peut percevoir par chacun d'eux que les objets qui lui sont propres. Il ne saurait voir par l'ouïe, ni entendre par la vue ; mais il a le pouvoir de s'exercer sans les organes, comme avec les organes, et comparant les sensations particulières, de percevoir ce qu'elles ont de général ou de commun (2).

A ce large tableau de la Sensation, tracé d'une main aussi ferme que savante, il manque un dernier trait. On sait comment s'exercent les sens, on ne sait pas la valeur de leurs résultats.

On peut toutefois la pressentir. Qu'est-ce que la sensation ? l'âme connaissant par les organes. Or, le corps, c'est un tombeau où l'âme est comme ensevelie vivante.

(1) *Ibid.*, 67, 68.
(2) *Théét.*, 184, 185.



c'est une prison, pleine de ténèbres, où les sens laissent à peine pénétrer quelques lueurs, faibles et vacillantes. En un mot, et sans métaphores, c'est une punition, c'est un obstacle.

Il nous entoure de mille gênes, par la nécessité où nous sommes d'en prendre soin. Il nous remplit d'amour, de désirs, de craintes, de mille chimères, de mille sottises, en telle sorte qu'il ne nous laisse pas une heure de sagesse. Qui est-ce qui fait naître les guerres, les séditions, les combats? Le corps et ses passions. Avons-nous obtenu quelque répit, sommes-nous occupés aux nobles méditations de la philosophie? Il intervient tout-à-coup au milieu de nos recherches, nous trouble, nous étourdit, et nous ôte le discernement de la vérité. Avec du courage, on peut le vaincre toujours; le dompter, jamais. Abattu, terrassé, il se redresse, aussi terrible après qu'avant la défaite (1).

Quant aux sens eux-mêmes, ils n'ont nulle portée scientifique. La vue et l'ouïe sont entièrement dépourvues de certitude, et ce n'est pas sans raison que les poètes chantent sans cesse que nous n'entendons ni ne voyons véritablement (2). Nous croyons entendre, nous croyons voir, et nous sommes dupes de nos yeux et de nos oreilles (3). Le même objet, regardé de près ou de loin, nous paraît grand ou petit; droit, hors de l'eau, brisé, dans l'eau; convexe ou concave, selon les cas. Misère de notre nature, dont profitent les peintres et les charlatans, pour nous tendre des piéges, nous séduire et nous abuser (4)!

Or, si la vue et l'ouïe sont si peu sûres, les autres sens

(1) *Phédon*, t. I, 66, B, C.
(2) *Ibid.*, 65, A, B.
(3) *Ibid.*, 83, A.
(4) *Rép.*, X, 602, C, D.

le seront encore bien moins, étant beaucoup plus faibles (1).

Toutefois, à considérer la vue et l'ouïe d'une façon toute générale, on ne peut nier qu'elles ne soient la source d'un grand bien. Qui pourrait discourir sur l'univers, sans avoir contemplé les astres, le soleil et le ciel? C'est l'observation du jour et de la nuit, ce sont les révolutions des mois et des années qui ont produit le nombre, fourni la notion du temps, et rendu possible l'étude de la nature et du monde. En ce sens, nous devons à la vue la philosophie elle-même, le plus noble présent que le genre humain ait jamais reçu et puisse recevoir jamais de la munificence des dieux.

Qu'il demeure établi que la vue nous a été donnée afin qu'en examinant dans le ciel les cercles de l'Intelligence éternelle, nous apprenions à conduire ceux de notre esprit, qui, malgré le désordre de leurs mouvements, sont de même nature que ces autres cercles bien ordonnés, et qu'instruits par ce spectacle à imprimer à nos pensées la direction la plus régulière que comporte notre nature, à l'image des cercles divins qui ne s'écartent point de leur route, nous réglions ceux qui s'en écartent en nous.

La voix et l'ouïe peuvent et doivent nous être de la même utilité. La parole a été destinée au même but que la vue; et c'est à cause de l'harmonie que l'ouïe a reçu la faculté de saisir les sons musicaux. Quand on cultive avec intelligence le commerce des muses, l'harmonie, dont les mouvements sont semblables à ceux de notre âme, ne semble pas faite pour servir à de frivoles plaisirs. Les neuf Sœurs nous l'ont donnée pour nous aider à régler sur elle et soumettre à ses lois les mouvements désordonnés de notre âme, comme elles nous ont donné le rhythme

(1) *Phéd.*, 65, B.

pour réformer les manières dépourvues de mesure et de grâce de la plupart des hommes (1).

Quel est le caractère vrai de la théorie qu'on vient de lire? La Sensation est-elle la connaissance sensible ellemême, ou n'en est-elle que l'antécédent?

Je me hâte de déclarer que Platon n'a ni posé ni résolu cette question. Ce n'est pas assez dire : il n'y a pas un mot dans les Dialogues, et singulièrement dans le *Timée*, qui puisse servir de prétexte à une discussion de ce genre. Pourquoi donc la soulever ici? Parce qu'il a plu aux critiques modernes de tout confondre, les temps, les personnes, les doctrines, pour la plus grande gloire de l'esprit humain. Parce que l'un d'entre eux retrouve Reid tout entier dans Anaxagore. Parce qu'un autre ne sait voir aucune différence entre la théorie platonicienne et la théorie moderne, c'est-à-dire écossaise. Pour moi, j'en vois bien clairement une bien grande : dans la théorie écossaise, la connaissance sensible s'ajoute à la sensation; dans la théorie platonicienne, elle est la sensation même.

Si Platon reconnaissait, comme les Écossais, trois faits distincts et successifs, savoir, l'impression, la sensation et la *perception*, il aurait trois mots : or, il n'en a que deux. Je trouve partout *πάθημα* ou *πάθος*; je trouve partout *αἴσθησις* : j'en conclus qu'il connaît l'impression et la sensation; je ne trouve aucun autre mot : j'en conclus qu'il ne connaît aucun autre fait.

Si Platon distinguait entre *sentir* et *percevoir*, il écrirait : percevoir les corps; or, il écrit toujours : *sentir les corps*. Il y a mieux, il déclare en termes exprès que la connaissance sensible est proprement la sensation : « Quel nom donnes-tu à ces choses : *voir, entendre, flairer?—Sen-*

(1) *Tim.*, 47, A, B, C.

tir, car de quel autre nom les appeler, *αἰσθάνεσθαι ἔγωγε· τί γὰρ ἄλλο* (1) ; » Et il ajoute, comme pour rendre le doute impossible : « Tu comprends donc tout cela sous le nom général de *sensation*, *σύμπαν ἄρ' αὐτὸ καλεῖς αἴσθησιν* ? — Il le faut bien (2). »

Il est donc clair comme le jour que Platon ne met aucune différence entre la sensation et la connaissance sensible. Mais il faut tout dire : Platon ne se fait pas de la sensation la même idée que la plupart des philosophes modernes. Ceux-ci la confondent avec le plaisir et la douleur, et si quelques-uns admettent des sensations *indifférentes*, ce n'est qu'à titre d'exceptions. Or, la sensation n'étant que le plaisir et la douleur, il y faut bien ajouter la *perception* pour connaître les corps. Platon, au contraire, sans nier la présence du plaisir et de la douleur dans certaines sensations, ne voit dans le plaisir et la douleur qu'un accident. Ce qui fait l'essence de la sensation, c'est la sensation même. Et celui qui a la sensation du son ou de la couleur, en a la seule connaissance qu'il en puisse avoir. *Connaître*, ici, c'est et ce ne peut être que *sentir*, *αἰσθάνεσθαι*.

Quoi qu'il en soit, cette théorie de la sensation est tout à la fois nouvelle et ancienne, nouvelle par l'ensemble, ancienne par les détails. On dirait un monument grandiose qu'un architecte de génie aurait construit, en empruntant à de vieux édifices en ruines leurs plus belles parties, à l'un ses colonnes, à l'autre son portique, etc.

Les philosophes de la première période s'étaient partagés entre deux théories opposées, celle des semblables et celle des contraires. Platon adopte la première.

On en rencontre partout les traces, quoiqu'un peu

(1) *Théét.*, 186, D.
(2) *Ibid.*, E.

effacées. A-t-il à rendre compte de la pesanteur, il suppose que les masses exercent une attraction naturelle sur les parties similaires, et celles-ci les unes sur les autres. Lui faut-il expliquer la vision, il le fait par la rencontre du feu interne et du feu externe, et l'union du semblable au semblable. Plus généralement, il croit, comme avant lui les pythagoriciens et Empédocle, à une analogie de nature entre les sens et leurs objets respectifs. C'est ce qu'on voit clairement dans cet important passage d'Apulée : « Sensus vero ipsi ad ea quæ sunt sensibilia, apte compositi a natura, intelligentiam cognatam tenent. Et primo oculorum acies gemellas perlucidas esse, et quadam luce visionis illustres, noscendi luminis officium tenere. Auditionem vero aeriæ naturæ participem, aeriis nunciis percipere sonores. Jam gustatus solutiores esse sensus, ideoque humidioribus potibus et aquosis commodatos. Tactum etiam terreneum atque corporeum, solidiora quæque contingi offendique possunt, sentire. Eorum etiam quæ corrupta mutantur, separata intelligentia est. In media namque regione oris nares natura constituit, quarum bifori via odor cum spiritu commeat. Conversiones autem mutationesque odoratus causas dare, easque de corruptis, vel adustis, vel mucescentibus, vel madefactis sentiri, quorum quidem ea quæ vertuntur, vapore vel fumo exhalato, odoris in his judicium sensusque succedunt (1). »

Outre cette explication commune aux cinq sens, Platon s'en approprie de particulières à chacun d'eux.

Au toucher : Avant Platon, Empédocle avait rendu compte de la chaleur par le feu et la dilatation; du froid, par l'eau et la contraction (2).

Au goût : Avant Platon, Diogène avait déterminé le

(1) *De dogm. Plat.*, l. I.
(2) Plut., *De frig. princ.*, IX, 13, 16.

prétendu rôle des veines dans les sensations en général. Il avait particulièrement expliqué celles du goût, faisant voyager les saveurs, par le canal des veines, de la langue au cœur.

A l'odorat : Avant Platon, quelques philosophes, qu'Aristote ne nomme pas, considéraient l'odeur comme une vapeur ou une fumée commune à la terre et à l'air ; ce qui faisait dire à Héraclite que, si toutes choses devenaient fumée, l'odorat percevrait toutes choses (1).

A l'ouïe : Avant Platon, Diogène, Anaxagore, Empédocle avaient diversement signalé la présence de l'air dans le phénomène du son.

A la vue : avant Platon, les pythagoriciens avaient supposé qu'un feu invisible sort des yeux, va toucher les objets, et nous en révèle la forme et la couleur. Empédocle, suivant une expression ci-dessus discutée, avait mêlé les *images* parmi les *rayons* et préparé, sinon deviné, la théorie de la Συναύγεια.

Mais ce qui appartient incontestablement à Platon, c'est le choix des idées les plus vraisemblables entre mille idées contradictoires, choix si difficile à faire, si judicieusement fait, qu'il équivaut à l'invention (2) ; c'est l'art, c'est la science avec lesquels il combine des éléments empruntés en une synthèse originale. Ainsi « les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font aprez le miel, qui est tout leur. »

Ce qui lui appartient, c'est cette conception si nette, si précise, d'*une troisième chose*, nécessaire à l'exercice de la vue ; c'est cette observation profondément vraie que les cinq sens ne sont, dans leur fond, qu'une seule et même intelligence, capable de s'exercer sans organes et

(1) *De sens.*, V.

(2) Labruyère a dit : « le choix des pensées est invention. »

de rassembler leurs données particulières en un commun centre : deux germes qui, fécondés par un autre génie, s'épanouiront en deux théories considérables. Mais n'anticipons pas.

VI.

ENCORE DE L'OPINION.

Il a été dit ci-dessus que l'Opinion est la sensation : n'est-elle que cela?

A ne lire que la *République*, il paraît bien que l'opinion n'est ni plus ni moins que la sensation. En effet, l'opinion a deux degrés, la conjecture et la croyance. Or, conjecturer, qu'est-ce ? percevoir les images des corps. Croire, qu'est-ce ? percevoir les corps eux-mêmes. Et percevoir, qu'est-ce ? sentir.

Mais, d'un autre côté, il ne semble pas possible de réduire l'opinion à la seule sensation. Dans l'intervalle qui sépare la sensation de la science, il y a place pour plusieurs actes intellectuels qui, ayant pour objet le *devenir*, doivent encore appartenir à l'opinion. Il est évident que l'esprit, outre le pouvoir de sentir les corps, a celui d'en apprécier la nature (1), d'en déterminer les ressemblances (2), de s'en rendre compte enfin (3). L'opinion n'est donc pas seulement la sensation, mais une sorte de *jugement*, de *comparaison*, ou même de *raisonnement*. Et c'est, sans nul doute, la pensée de Platon lorsqu'il écrit que *les sensations naissent des impressions, et les opinions des sensations* (4).

Entendue dans ce sens, l'opinion est indépendante des

(1) *Théét.*, 186, B.
(2) *Ibid.*, C.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, D.

organes et s'exerce après eux, mais sans eux. Elle est déjà, quoiqu'à son degré le plus humble, cette merveilleuse puissance qu'a l'âme de considérer les objets par elle-même (1) : puissance qui est l'essence aussi bien que le privilége de l'homme, et qui lui a mérité son nom (2).

Entendue dans ce sens, la Δόξα platonicienne représente évidemment tous les procédés à l'usage des physiciens de l'école d'Ionie. Il y a le raisonnement *a posteriori*, qui dépasse les Sens; il y a le raisonnement *a priori*, qui reste en-deçà de la Raison; l'opinion est le raisonnement *a posteriori*.

Cette distinction essentielle n'a pas toujours été bien saisie. Dans l'argument du *Théétète*, M. Cousin la méconnaît complètement. Selon lui, le but de ce dialogue est de prouver que ni la sensation, ni *aucun procédé dialectique*, n'est capable de fonder la science. C'est se tromper et sur la doctrine de Platon, et sur le sens du *Théétète*. La Διάνοια est certainement un procédé dialectique; niera-t-on qu'elle soit un procédé scientifique? Dans le *Théétète*, deux facultés seulement sont en jeu : celle de sentir, αἴσθησις, et *celle de raisonner sur les données sensibles*, δόξα. Quant à la faculté qui tire de principes invariables d'invariables conséquences; quant à la faculté qui remonte des principes à l'Idée suprême qui les explique et les légitime, elles sont l'une et l'autre hors de question. Voulez-vous savoir ce que c'est que le *Théétète*? Une critique souvent profonde, quelquefois subtile, de la philosophie empirique d'Anaxagore, d'Héraclite, des Ioniens et des physiciens en général. Ce que c'est que l'opinion? Tous les procédés logiques qui s'appuient à la sensation et s'exercent dans le cercle étroit du *devenir*.

(1) *Théét.*, 187, A.

(2) V. l'étymologie d'Ἄνθρωπος (*Cratyle*).

Le problème de l'opinion envisagée à ce point de vue, qui est le vrai, est comme un coin inconnu dans le champ si souvent exploré de la philosophie platonicienne. Si je réussissais, par une étude attentive et patiente de la seconde partie du *Théétète*, à reconstruire dans ce qu'elle a de plus essentiel la théorie platonicienne de l'opinion, je croirais avoir ajouté un chapitre vraiment inédit à tout ce qui a été publié sur la doctrine psychologique de Platon.

La difficulté est celle-ci : le *Théétète* est une *Critique*, comme celles de Kant. Mais le philosophe allemand commence par analyser les facultés dont il veut déterminer la valeur; Platon les suppose connues. Il mesure la portée de la sensation, celle de l'opinion, et ne décrit ni l'une ni l'autre. Pour la sensation, l'inconvénient n'est pas grand : la théorie psychologique, qui manque ici, se trouve ailleurs. Malheureusement, il n'en est pas de même de l'opinion : la théorie psychologique, qui manque ici, manque partout. Il s'agit donc de deviner, par le jugement qu'il en porte, l'idée qu'il se fait de sa nature.

. . . . . . Cæcis erramus in undis!

L'Opinion est cette opération de l'âme par laquelle *elle considère les objets elle-même, en elle-même* (1).

On peut se la représenter de la manière suivante :

« Quand l'âme pense, elle ne fait autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant. Or, quand elle se décide, que cette décision se fasse plus ou moins promptement; quand elle sort du doute et qu'elle prononce, c'est cela qu'il faut appeler avoir une opinion, δοξάζειν. De sorte que avoir une opinion, c'est parler; et l'opinion est un discours pro-

(1) *Théét.*, 187, A.

noncé, non à un autre, ni de vive voix, mais en silence et à soi-même (1). » Par exemple, vous avez vu Théodore, vous avez vu Socrate; vous vous dites, après réflexion, que Socrate n'est pas Théodore : voilà l'opinion.

Cette ingénieuse description de l'opinion montre clairement trois choses : 1°. comment elle diffère de la sensation : celle-ci, c'est l'âme connaissant par les organes; celle-là, c'est déjà l'âme connaissant par elle-même; 2°. comment elle procède : l'esprit s'adresse à lui-même une question, il hésite et finit par répondre, soit par affirmation, soit par négation; 3°. sa nature : l'opinion est proprement la parole intérieure qui met fin au doute, et prononce.

L'opinion a pour matière les sensations, qu'elle compare entre elles, et dont elle détermine les rapports, et pour instrument la mémoire, qui lui représente ces sensations (2). En effet, qu'est-ce que la mémoire, sinon la faculté qui conserve les sensations une fois acquises (3)? Une comparaison fera bien connaître et la nature de la mémoire et son rôle dans l'opinion.

Supposez dans l'âme des tablettes de cire, plus grandes en celui-ci, plus petites en celui-là; d'une cire plus pure dans l'un, dans l'autre moins; trop dure ou trop molle en quelques-uns; en d'autres, tenant un juste milieu. Ces tablettes sont un présent de Mnémosyne, mère des Muses. Tout ce dont nous voulons nous souvenir, entre toutes les choses que nous avons vues et entendues, nous l'y imprimons comme avec un cachet, tenant toujours ces tablettes prêtes pour recevoir nos sensations. Nous nous rappelons et savons tout ce qui y a été empreint, tant

(1) *Théét.*, 189, E; 190, A.
(2) *Ibid.*, pass.
(3) *Phil.*, 34, A.

que l'image en subsiste; lorsqu'elle a été effacée, ou qu'il n'a pas été possible qu'elle s'y gravât, nous l'oublions et ne la savons plus (1).

L'opinion, soit fausse, soit vraie, tourne et roule, en quelque sorte, dans les limites de ces sensations, de ces connaissances, devenues des souvenirs (2).

« Quand la cire qu'on a dans l'âme est profonde, en grande quantité, bien unie et bien préparée, les objets qui entrent par les sens et se gravent dans le cœur de l'âme, comme l'a appelé Homère, y laissent des traces distinctes, d'une profondeur suffisante, et qui se conservent long-temps. Alors, on a l'avantage, en premier lieu, d'apprendre aisément, ensuite de retenir ce qu'on a appris, enfin de ne pas confondre les signes des sensations, et de former des opinions vraies. Car, comme ces signes sont nets et placés dans un lieu spacieux, on les rapporte promptement chacun à son cachet, c'est-à-dire aux objets réels.

« Mais ce cœur est-il couvert de poil, ce que le très-sage Homère a vanté, ou bien la cire est-elle impure, ou trop molle, ou trop dure? Ceux chez qui elle est *trop* molle apprennent facilement et oublient de même; c'est le contraire pour ceux chez qui elle est trop dure; et quant à ceux dont la cire est couverte de poil, raboteuse et pierreuse en quelque sorte, ou mêlée de terre et d'ordure, l'empreinte des objets n'est pas nette chez eux; elle ne l'est pas non plus dans ceux dont la cire est trop dure, parce qu'il n'y a point de profondeur; ni dans ceux qui l'ont trop molle, parce que les traces, en se confondant, deviennent bientôt obscures. Elles sont bien moins nettes encore, quand, outre cela, on a le cœur petit, et

(1) *Théét.*, 191, C, D.
(2) *Ibid.*, 194, B.

que, la place étant étroite, les empreintes tombent les unes sur les autres. Tous ces gens-là sont dans le cas d'avoir des opinions fausses. Car, lorsqu'ils voient, qu'ils entendent ou qu'ils imaginent quelque chose, ne pouvant rapporter sur-le-champ chaque objet à son empreinte, ils sont lents, ils attribuent à un objet ce qui convient à l'autre, et, pour l'ordinaire, ils voient, ils entendent et ils conçoivent de travers (1). » Telle est l'opinion, dans ses rapports avec la sensation et la mémoire.

On peut en quelque manière corriger ce qu'il y a d'incomplet et de trop vague dans ces aperçus par le rapprochement d'un passage du *Philèbe*, où les mêmes idées sont exposées sous une forme différente.

« N'est-il pas vrai que c'est de la mémoire et de la sensation que nous viennent ordinairement l'opinion et la résolution de nous en faire une ? — Oui. — Or, voilà nécessairement, n'est-ce pas, comment les choses se passent en nous. — Voyons. — Tu conviens avec moi que souvent il arrive qu'un homme, pour avoir vu de loin un objet peu distinct, veut se faire une opinion sur ce qu'il voit ? — J'en conviens. — Alors cet homme se dira peut-être à lui-même.... — Quoi ? — Qu'est ce que j'aperçois là-bas, près du rocher, et qui paraît debout sous un arbre ? Ne te semble-t-il pas qu'on se tient ce langage à soi-même à la vue de certains objets ? — Oui. — Ensuite, cet homme répondant à sa pensée, ne pourrait-il pas se dire : c'est un homme, jugeant ainsi à l'aventure ? — Je le crois bien. — Et puis, venant à passer auprès, il pourrait se dire alors que l'objet qu'il avait vu est une statue, l'ouvrage de quelques bergers. — Sans contredit. — Mais si quelqu'un était près de lui, il lui exprimerait par la parole ce qu'il se disait intérieurement à lui-même, et

(1) *Théét.*, 194, 195.

alors, comme il énoncerait la même chose, ce que nous appellions tout à l'heure opinion deviendrait discours. — Oui. — S'il est seul et conçoit cette idée en lui-même, il la porte quelquefois assez long-temps dans sa tête. — Cela est certain. — Eh bien! ne te semble-t-il pas à ce sujet la même chose qu'à moi? — Quelle chose? — Notre âme ressemble alors à un livre. — Comment cela? — La mémoire, d'accord avec la sensation, me paraît écrire de certains discours dans nos âmes, et lorsque la vérité s'y trouve écrite, il en naît en nous une opinion vraie, par suite des discours vrais; comme, au contraire, nous avons l'opposé du vrai, s'il arrive à cet écrivain intérieur d'écrire des choses fausses (1). »

Comme l'opinion va plus loin que la sensation, l'*Opinion raisonnée*, *μετὰ λόγου* (2), a plus de portée que l'opinion proprement dite.

L'opinion raisonnée est de trois sortes:

1°. Elle consiste à rendre sensible ce qu'on a dans l'esprit par la voix, au moyen des mots, en sorte qu'il se peigne dans la parole qui sort de la bouche, comme dans un miroir, ou dans l'eau. Exemple: On demande, qu'est-ce qu'un char? Vous répondez: ce sont des roues, un essieu, des ailes, des jantes, un timon. Cette énumération, sans doute, ne satisferait pas Hésiode, qui compte cent pièces dans un char; c'est cependant déjà une opinion raisonnée (3).

2°. L'opinion raisonnée, c'est encore la *détermination du tout par les éléments* (4).

En effet, tous les êtres que renferme l'univers, y com-

(1) *Phil.*, 38, B, E, 39, A.
(2) *Théét.*, 201, C.
(3) *Ibid.*, 206, 207.
(4) *Ibid.*, 208

pris l'homme, sont des *composés*, c'est-à-dire des *assemblages d'éléments*. Or, les éléments *ne se laissent pas expliquer par le raisonnement*. Les éléments, pris en eux-mêmes, ne peuvent que se nommer, sans qu'il soit possible d'en dire rien de plus, ni pour ni contre. On n'en rend pas compte logiquement, scientifiquement : on les sent, et il suffit de les sentir (1).

Mais il n'en est pas de même des composés. Comme ils sont une combinaison d'éléments, on en peut logiquement rendre compte, par l'exacte analyse de ces différents éléments (2). Exemple. On demande ce que c'est que ce mot : *Socrate ;* on répond que c'est un mot composé de trois syllabes : *So-cra-te*. Et si l'on demande ce que c'est que chacune de ces syllabes, on répond que la première est formée de deux lettres : *S-o ;* la deuxième, de trois : *c-r-a ;* la troisième, de deux : *t-e*. Mais si l'on demandait encore ce que c'est que chacune de ces lettres, on ne pourrait plus répondre qu'en les montrant, parce que les lettres sont les éléments du composé *Socrate* (3). La description d'un tout par ses parties, d'un objet complexe par ses éléments : voilà l'opinion raisonnée sous sa seconde forme.

Cette seconde forme n'est pas seulement différente de la première, elle y est supérieure.

Platon semble avoir pris soin lui-même de rendre cette supériorité plus sensible, en reproduisant l'exemple du char. A cette question : Qu'est-ce qu'un char ? on a répondu, la première fois : ce sont des roues, un essieu, des ailes, des jantes, un timon. Cette fois-ci, on décrirait la nature du char, en parcourant l'une après l'autre et

(1) *Théét.*, 201, 202.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, 203, 204.

par ordre ses cent pièces. Or, c'est là la réponse d'un habile homme et d'un artiste (1).

3°. L'opinion raisonnée, c'est *la définition d'une chose par ses différences*, comme lorsqu'on dit du soleil que c'est le plus brillant de tous les corps célestes qui tournent autour de la terre.

Il y a, en effet, dans tout objet deux sortes de qualités, les communes et les propres. Si l'on décrit un objet par les premières, ce n'est pas précisément lui que l'on fait connaître, mais tous les objets en qui se retrouvent ces qualités communes. Le décrit-on par les secondes, on fait voir ce qu'il est précisément, parce que, marquant ses différences, on le distingue de tout le reste.

Ainsi, si je me représente Théétète comme un homme qui a un nez, des yeux, une bouche, et de même des autres parties du corps, cette image ne me fera pas penser à Théétète plutôt qu'à Théodore, et, comme l'on dit, au dernier des Mysiens.

Si je ne me figure pas seulement un homme avec un nez et des yeux, mais avec un nez camus et des yeux sortant de la tête, ce ne sera pas plus l'image de Théétète que celle de Socrate, et de tous ceux qui leur ressemblent en cela.

Je ne me formerai véritablement l'image de Théétète que si je distingue sa camardise de toutes les espèces de camardises que j'ai vues, et ainsi de toutes les autres parties qui le composent; en sorte que demain, si je le rencontre, cette camardise me le rappelle à l'esprit, et me fasse dire : c'est lui (2).

Faut-il remarquer que cette troisième forme de l'opinion raisonnée est supérieure à la seconde, comme celle-ci l'était déjà à la première? Sous la seconde forme,

(1) *Théét.*, 207, C.
(2) *Ibid.*, 208, 209, C.

l'opinion raisonnée nous fait connaître l'objet par l'analyse de ses parties, mais elle le laisse confondu dans le genre. Sous la troisième, elle le fait connaître en lui-même, *essentiellement*, *spécifiquement*, par la détermination de sa différence.

Voilà l'Opinion sous toutes ses formes, à tous ses degrés. Quant à savoir jusqu'à quel point cette théorie est l'ouvrage de Platon, c'est une question qu'il ne faut pas même poser. Ce qui est certain, c'est que, avant Platon, on s'était occupé des procédés logiques qui se rapportent aux données sensibles. Nous avons retrouvé quelques traces de ces études, çà et là, dans la philosophie ionienne. Dans les *Mémoires* de Xénophon (1), Socrate lui-même définit l'intelligence : Λογισμόν, ᾧ περὶ ὧν αἰσθανόμεθα, λογιζόμενοι τε καὶ μνημονεύοντες, καταμανθάνομεν : ce qui prouve combien était répandne avant lui la théorie du *Raisonnement empirique*, qui prend pour base la sensation, et pour moyen la mémoire. Il n'est pas moins certain que Platon n'est pas plus copiste ici qu'ailleurs. On ne peut lire avec soin le *Théétète*, sans en reconnaître à chaque page le caractère historique; mais on sent aussi qne Platon refait les théories, en leur donnant plus de netteté et de vraisemblance, plus de précision et de force. Champion de la vérité, sûr de vaincre sous son égide, il veut que ses adversaires combattent avec tous leurs avantages.

Quoi qu'il en soit, ni la sensation, ni l'opinion, même droite, ni l'opinion raisonnée, ne peuvent nous faire franchir le seuil de la science. Cette proposition est l'objet et la conclusion du *Théétète*. Après avoir tour à tour réfuté ces définitions : *la science est la sensation ; la science*

(1) Xénoph., l. IV, c. III.

est l'opinion vraie; la science est l'opinion raisonnée. Platon termine en faisant ainsi parler ses interlocuteurs :

« Mon art de sage-femme ne nous apprend-t-il pas que toutes ces conceptions sont frivoles et indignes qu'on en prenne soin ?

« Oui vraiment (1). »

Quelqu'un s'étonnera, sans doute, de voir cette pensée tout éléatique proclamée par le même philosophe qui établit ailleurs, contre les éléates, que les sens ne sont pas nécessairement trompeurs, ni l'opinion nécessairement fausse. C'est qu'il y a vérité et vérité. C'est qu'il ne suffit pas qu'une opinion soit vraie pour qu'elle soit scientifique : il faut encore que, se rapportant à un objet invariable, éternel, elle soit elle-même éternelle et invariable. Or, l'objet de la connaissance sensible, c'est le flux d'Héraclite. Donc, la connaissance sensible, fût-elle toujours la vérité, ne saurait jamais être une science.

Ainsi, point de science de la Nature. « Lorsque quelqu'un veut étudier la nature, il s'occupe toute sa vie autour de cet univers, pour savoir comment il a été produit et quels sont les effets et les causes de ce qui s'y passe. Or, n'est-il pas vrai que l'objet du travail entrepris par cet homme n'est point ce qui existe toujours, mais ce qui se fait, ce qui se fera, ce qui s'est fait ? Mais peut-on dire qu'il y ait quelque chose d'évident, selon la plus exacte vérité, dans des choses dont aucune partie n'a jamais existé, ni n'existera, ni n'existe dans le même état ? Comment aurions-nous des connaissances fixes sur ce qui n'a aucune fixité ? Ce n'est point de ces choses passagères que s'occupe la science, laquelle s'attache à la vérité en elle-même (2). »

(1) *Théét.*, 210.
(2) *Phil.*, 59, A, B, C.

On voit dans quelle mesure on peut imputer à Platon l'*idéalisme*, soit comme blâme, soit comme éloge. Il ne nie pas le monde, comme Parménide, mais il distingue entre la réalité du *devenir* et celle de l'*être*. Il ne condamne pas les sens et l'opinion, mais il distingue entre la *connaissance* et la *science*. La science résulte de la *pensée pure*, appliquée à la *pure essence* des êtres (1). Rigoureusement, il n'y a qu'un procédé scientifique : la Raison ; et qu'un objet scientifique : l'Absolu.

VII.

DE LA SCIENCE. — DU RAISONNEMENT.

Il ne faut pas que les détails, ou certaines variations dans le sens de certains mots, nous fassent oublier les grandes divisions de l'intelligence. Elle se compose de deux ordres de facultés, les unes inférieures, qui s'exercent dans la sphère visible : c'est l'Opinion, à prendre ce mot dans son acception générale; on vient de l'étudier; les autres supérieures, qui s'exercent dans la sphère intelligible : c'est la Science, à prendre ce mot dans son sens actif; le temps est venu de l'étudier à son tour.

La Science, c'est-à-dire ici la *faculté de savoir*, en comprend deux autres : le Raisonnement, διάνοια, et la Raison, νόησις.

La Διάνοια, qu'on la considère en elle-même ou dans ses rapports, soit avec la Δόξα μετὰ λόγου, soit avec la Νόησις, est encore un des points les plus obscurs de la psychologie platonicienne. Platon n'en parle guère, à deux ou trois reprises, que pour en marquer la place parmi les facultés intellectuelles et le rôle dans la science.

(1) *Phédon*, t. I, 66, A.

Sa nature, son mode de développement, les justes limites dans lesquelles elle s'exerce, il faut se résigner à ignorer tout cela, ce qui est difficile, ou le deviner, ce qui est impossible.

Impossible, non pourtant! C'est le propre des grands esprits (en est-il un plus grand que Platon?) de condenser de nombreuses idées en un petit nombre de mots, et de fournir, dans le système entier, un fécond commentaire de chacune de ses parties. C'est encore un trait caratéristique des intelligences supérieures, de résumer les découvertes antérieures, en les surpassant, et on a pu voir que ce trait est loin de manquer à Platon. Faites donc une étude approfondie des dernières pages du VIe. livre de la *République*, lisez attentivement les deux premiers tiers du VIIe., rapprochez de ces passages quelques phrases du *Phèdre*, du *Phédon*, et même le *Parménide*, inspirez-vous du platonisme et de son esprit, souvenez-vous des mathématiciens de la Grande-Grèce et des dialecticiens d'Élée, et vous sentirez s'ébaucher peu à peu dans votre pensée la théorie platonicienne de la Διάνοια.

On n'a pas oublié que l'âme a deux manières de connaître : par les organes, elle sent; par elle-même, elle pense. La Διάνοια est un des modes de la faculté de penser.

La faculté de penser, à son premier, c'est-à-dire à son plus humble degré, se prend aux données fournies par la sensation; elle les juge, les détermine et les formule; elle les analyse; elle les compare et en marque les caractères différentiels : c'est alors une sorte d'opération logique, ayant pour objet le monde visible; c'est l'Opinion raisonnée.

La faculté de penser, à son dernier, c'est-à-dire à son suprême degré, s'appuie sur telle ou telle hypothèse pour s'élever par un rapide essor jusqu'aux Idées, jusqu'à

l'Idée qui domine et résume toutes les autres, et qui, se suffisant à elle-même, n'a plus rien d'hypothétique : c'est alors une opération véritablement intuitive, ayant pour objet le monde intelligible ; c'est la Raison.

Mais entre ces deux extrêmes, il y a un intermédiaire, et comme un moyen-terme, qui participe à la fois et diffère de l'un et de l'autre. Ce moyen-terme, c'est la Διάνοια. En effet, la Διάνοια est bien une opération logique, comme l'opinion raisonnée, mais elle en diffère par son objet : tandis que l'opinion s'exerce sur des données sensibles, la Διάνοια s'exerce sur des données intelligibles. Par ce dernièr trait, elle se rapproche de la raison, mais elle s'en distingue par sa nature : tandis que que la raison saisit immédiatement son objet, la Διάνοια poursuit le sien d'idée en idée, et ne l'atteint que par voie discursive (1).

La Διάνοια, c'est donc proprement le Raisonnement, mais non toute espèce de raisonnement. Je lis dans une thèse remarquable *Sur la Dialectique de Platon* (2) : « La différence de la Νόησις et de la Διάνοια me paraît être à peu près la même que nous établissons entre la raison et le raisonnement, à cela près que *la Διάνοια a peut être plus d'étendue que le raisonnement, et qu'elle pourrait bien embrasser toutes les opérations discursives, c'est-à-dire toutes les opérations logiques de l'esprit.* » C'est le contraire qui est le vrai. La Διάνοια n'est pas le raisonnement empirique, mais l'intellectuel, puisqu'elle s'exerce dans la sphère intelligible. La Διάνοια n'est pas le raisonnement inductif, mais le déductif, puisqu'elle descend graduellement des idées supérieures aux inférieures, et de ce qui est plus général à ce qui l'est moins.

(1) *Rép.*, VI, 510, pass.
(2) Par P. Janet.

La manière dont elle procède est fort simple, et clairement décrite par Platon, quoique brièvement. Certaines hypothèses sont données : la Νόησις remonterait, par la dialectique, de ces hypothèses au principe qui les légitime ; la Διάνοια ne s'enquiert pas de ce principe ; elle accepte les hypothèses sans les vérifier, et s'efforce d'en déduire les conséquences. En sorte qu'on définirait avec justesse la Νόησις « la faculté des principes », et la Διάνοια « la faculté des conséquences ». Elles partent l'une et l'autre d'un point commun, savoir, l'hypothèse ; mais le chemin que la première fait en montant, la seconde le fait en descendant. Et, comme celle-là ne s'arrête qu'à la cime du monde intelligible, ne pouvant plus monter, celle-ci ne se repose qu'à la base, ne pouvant plus descendre.

La Διάνοια, procédant des hypothèses aux conséquences, se meut dans la sphère intelligible, dont elle ne dépasse jamais l'extrême limite ; mais elle peut tirer certains secours d'objets appartenant à la sphère sensible. Ces objets sont pour elle les images visibles des invisibles réalités auxquelles elle s'applique ; ils soutiennent la pensée, parce qu'ils lui offrent une prise solide, sans la fausser, parce que l'esprit les doue de toutes les qualités idéales.

On peut faire mieux que décrire, même fidèlement, la Διάνοια, c'est de la montrer en exercice dans les sciences de son ressort, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, etc. Comment opèrent les géomètres et les arithméticiens ? Ils supposent deux sortes de nombres, l'un pair, l'autre impair, les figures, trois espèces d'angles, et ainsi du reste, selon la démonstration qu'ils cherchent. Ils regardent ensuite ces hypothèses comme autant de principes certains et évidents, dont ils ne rendent raison ni à eux-mêmes ni aux autres. Enfin, ils partent de ces

hypothèses, et, par une chaîne non interrompue, descendent, de proposition en proposition, jusqu'à la conclusion cherchée.

Ce n'est pas tout. Ils se servent de figures visibles, et y appliquent leurs raisonnements, quoique ce ne soit point à elles qu'ils pensent, mais à d'autres figures représentées par celles-là. Ainsi, ce n'est ni sur le carré ni sur la diagonale, tels qu'ils les tracent, qu'ils raisonnent, mais sur le carré, tel qu'il est en lui-même avec sa diagonale (1). Ce n'est pas du visible qu'ils ont souci, mais de l'intelligible, dont il est l'imparfaite image.

Passez de l'arithmétique et de la géométrie à l'astronomie, et vous retrouverez la Διάνοια fonctionnant encore, fonctionnant de la même manière. Ce ne sont plus les mêmes hypothèses, mais ce sont toujours des hypothèses qui lui servent de point de départ. Et pour descendre plus sûrement du point de départ aux conséquences, elle a toujours recours à des images sensibles. La seule différence (qui n'en est pas une), c'est qu'au lieu de figures exécutées par Dédale ou tout autre sculpteur, elle se sert des astres et du ciel visible (2).

D'après cela, la Διάνοια est le procédé des sciences mathématiques (3), comme la Δόξα est celui des arts qui ont pour objet la génération, c'est-à-dire la nature. Et de même que la Δόξα correspond au *Raisonnement physique* des ioniens, la Διάνοια correspond au *Raisonnement mathématique* des pythagoriciens.

N'est-elle que le raisonnement mathématique des pythagoriciens? N'y peut-on pas, n'y doit-on pas voir encore le *Raisonnement métaphysique* des éléates?

(1) *Républ.*, VI, 510, A, E.
(2) *Ibid.*, VII, 529, C, E.
(3) *Ibid.*, VI, 511, D.

Voici comment Platon s'exprime en terminant le VIe. livre de la *République :*

« Par la seconde division du monde intelligible, il faut entendre les choses que la faculté de penser *saisit immédiatement*, ἅπτεται, par la puissance de la dialectique, en faisant des hypothèses, qu'elle regarde comme telles, et non comme des principes, et qui lui servent de degrés et comme de points d'appui, pour s'élever jusqu'à un premier principe qui n'a plus rien d'hypothétique. — Ce principe immédiatement saisi, *elle recherche toutes les conséquences qui en dépendent, et descend de là jusqu'à la dernière conclusion, repoussant toute donnée sensible, pour s'appuyer uniquement sur des idées pures, par lesquelles la démonstration commence, procède et se termine* (1). »

Quelques lignes plus bas, Platon nomme cette faculté, la dernière et la plus élevée de notre intelligence, la Raison, νόησις (2).

Fort bien. Mais à considérer de près la Νόησις, ou plutôt la description qu'il en donne, on ne peut s'empêcher d'y trouver deux facultés, au lieu d'une. En effet, la Νόησις, en s'appuyant sur des hypothèses, s'élève à un premier principe, et le saisit directement, immédiatement, ἅπτεται. Voilà une faculté *intuitive*. Mais, d'un autre côté, la Νόησις, partant de ce principe, descend de conséquence en conséquence jusqu'à la dernière, et ne s'arrête que par impuissance de descendre encore. Voilà une faculté *discursive, déductive.*

Maintenant, je lis dans le *Phédon :*

« Que si on venait à l'attaquer (ce principe), ne laisserais-tu pas cette attaque sans réponse, jusqu'à ce que tu eusses examiné toutes les conséquences qui dérivent de

(1) *Rep.*, VI, 511, B.
(2) *Ibid.*, D.

ce principe, et reconnu toi-même si elles s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles (1) ? »

Et dans le *Parménide :*

« En quoi consiste donc cet exercice, Parménide ? — Zénon t'en a donné l'exemple ; seulement, j'ai été charmé de t'entendre lui dire que tu voudrais voir la discussion porter, non sur des objets visibles, mais sur les choses que l'on saisit par la pensée seule, et que l'on peut regarder comme des idées... Par exemple, si tu veux reprendre l'hypothèse d'où partait Zénon, celle de l'existence de la pluralité, et examiner ce qui doit arriver tant à la pluralité elle-même, relativement à elle-même et à l'unité, qu'à l'unité, relativement à elle-même et à la pluralité ; de même aussi, il te faudra considérer ce qui arriverait, s'il n'y avait pas de pluralité, à l'unité et à la pluralité, chacune relativement à elle-même, et relativement à son contraire. Tu pourras pareillement supposer tour à tour l'existence et la non-existence de la ressemblance, et examiner ce qui doit arriver dans l'une et dans l'autre hypothèse, tant aux idées que tu auras supposées être ou ne pas être, qu'aux autres idées, les unes et les autres par rapport à elles-mêmes, et par rapport les unes aux autres (2). »

Ces derniers passages sont tout à la fois la confirmation et le commentaire du premier. On y retrouve une *faculté de déduire* qui s'attache aux principes eux-mêmes, pour parcourir toute la série de leurs conséquences, sans jamais s'appuyer sur rien de sensible; qui commence par les idées, continue par les idées, et termine par les idées. C'est donc encore le raisonnement. Mais au lieu de s'exercer dans la première section du monde intelligible, sur

(1) *Phéd.*, t. I, 100, A.

(2) *Parm.*, t. III, 135, 136.

des hypothèses, il s'exerce dans la seconde, sur des idées. Au lieu d'appeler à son aide des figures, des images, il repousse tous les fantômes de la sensibilité, il est *entièrement pur*, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδένι προσχρώμενος (1).

Platon reconnaît donc, outre le raisonnement physique, dont l'objet est le concret, outre le raisonnement mathématique, dont l'objet est l'abstrait, le *raisonnement pur* ou *métaphysique*, dont l'objet est l'idéal. Ces trois facultés, il faut le remarquer, sont bien moins distinctes par leur nature que par leurs objets. Elles sont toutes trois également *discursives*, et les deux dernières également *déductives*. Mais, pour ne considérer que celles-ci, l'une déduit d'une hypothèse une conséquence qui est encore une hypothèse, et l'autre déduit d'une idée une conséquence qui est encore une idée. L'une, encore voisine du monde visible, ne craint pas d'y chercher un point d'appui à sa faiblesse, et l'autre, se développant dans la région des idées, reste tout idéale dans son procédé comme dans son objet. Voilà pourquoi Platon, ayant appelé la première διάνοια, nomme la seconde νόησις.

Je réponds donc à ma propre question et je dis : Non, la Διάνοια n'est pas le raisonnement métaphysique des éléates; mais cette forme supérieure de raisonnement, Platon la connaît; il la signale dans la *République*, il y fait allusion dans le *Phédon*, il la montre à l'œuvre dans le *Parménide*; elle a sa place dans son système comme les deux autres. Seulement, il lui trouve de si étroits rapports avec la Νόησις, qu'il ne l'en distingue pas par un nom particulier.

Platon est donc encore dans la théorie des opérations

(1) *Rép.*, VI, 511, B.

logiques, δόξα, διάνοια, νόησις, ce que nous l'avons vu être dans celle de la sensation : un psychologue érudit, qui domine tous les systèmes, mais qui les connait tous; qui les accepte tous, sans s'asservir à aucun; qui, dans une complète indépendance d'esprit, les rassemble en une vaste synthèse, où chacun, mis à sa place, devient vrai, en cessant d'être exclusif. Les ioniens ne connaissent que cette sorte de raisonnement qui se prend aux données sensibles, pour en chercher l'explication, δόξα; les pythagoriciens, que cette sorte de raisonnement qui s'arrête aux notions abstraites, aux hypothèses, pour en déduire les conséquences, διάνοια; les éléates, que cette sorte de raisonnement qui part du faite de la sphère intelligible pour en parcourir tous les degrés, νόησις. Or, ces trois opérations sont également réelles; Platon les accepte également. Mais elles n'ont ni même valeur ni même importance : Platon les échelonne, la Διάνοια au-dessus de la Δόξα, la Νόησις au-dessus de la Διάνοια. Par là, il est, dans la juste mesure, ionien, pythagoricien, éléate; mais non, il est mieux que tout cela : il est lui-même, il est Platon.

Platon va maintenant se montrer à nous sous un jour nouveau. Jusqu'à présent, nous l'avons vu examinant, décrivant des facultés mille fois examinées, mille fois décrites avant lui. Il avait, sur chaque point, des antécédents, des traditions. Il trouvait moyen d'être original encore, en corrigeant, éclaircissant, combinant, systématisant; mais il n'inventait pas. Il va inventer. Comme il a découvert, par-delà les êtres sensibles, par-delà les nombres, par-delà toutes les hypothèses logiques, un monde nouveau, celui des Idées, il va découvrir, par-delà la sensation, par-delà toutes les formes de raisonnement, une faculté inconnue, la Raison. Suivons-le dans

l'analyse de cette mystérieuse faculté, où tout doit être nouveau, original, exclusivement platonique.

VIII.

DE LA RAISON.

Il y a des choses plus grandes et plus petites les unes que les autres, plus ou moins égales, belles, justes, à la fois unes et multiples, multiples et unes, ombres périssables qui aspirent à l'existence, sans y atteindre, et autour desquelles s'agite et se tourmente le vulgaire, incapable de s'élever au-dessus du bourbier des sens. Mais le philosophe qui a coupé tous ces penchants grossiers, tous ces poids de plomb qui retiennent l'âme attachée à la terre (1), aperçoit clairement au-dessus des choses grandes et petites, la *grandeur* et la *petitesse;* au-dessus des choses égales, belles, justes, l'*égalité*, la *beauté*, la *justice;* au-dessus des choses unes et multiples, l'*unité* et la *multiplicité*, essences éternelles et immuables, types suprêmes, exemplaires divins, dont tout le reste participe à des degrés divers, les *Idées* enfin. Or, la Raison, νόησις, est la faculté des idées. C'est elle qui donne à l'âme des ailes pour s'envoler, loin des fantômes des sens, jusque dans les régions idéales (2). C'est elle qui lui donne des serres pour saisir l'intelligible et s'y attacher étroitement (3). C'est elle qui lui donne comme un œil intellectuel, pour contempler la vérité, l'être et le bien, principe de toute essence et de toute intelligibilité (4).

(1) *Rép.*, VII, 519, A.
(2) *Phedre.*
(3) *Répub.*, VI.
(4) *Ibid.*, 508, 509. Τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα.

Cette dernière métaphore revient à chaque instant dans les dialogues de Platon, et singulièrement dans la *République* (1), où elle se montre avec tout le développement et l'exactitude d'une théorie scientifique.

« De tous les dieux qui sont au ciel, quel est celui dont la lumière dispose mieux les yeux à voir et les objets à être vus? — Selon moi, comme selon toi, et tout le monde, c'est le soleil. — Vois si le rapport de la vue à ce dieu n'est pas tel que je vais dire? — Comment? — La vue, non plus que la partie où elle se forme, et qu'on appelle l'œil, n'est pas le soleil. — Non. — Mais de tous les organes de nos sens, l'œil est, je crois, celui qui tient le plus du soleil. — Sans contredit. — La faculté qu'il a de voir, n'est-ce pas du soleil qu'il l'emprunte, et qu'elle découle, pour ainsi dire, jusqu'à lui? — Oui. — Et le soleil, qui n'est pas la vue, mais qui en est le principe, est aperçu par elle? — Cela est vrai. — Sache donc que, quand je parle de la production du bien, c'est le soleil que je veux dire. Le fils a une parfaite analogie avec son père. L'un est dans la sphère visible, par rapport à la vue et à ses objets, ce que l'autre est dans la sphère idéale, par rapport à l'intelligence et aux êtres intelligibles. — Comment? je te prie de m'expliquer ta pensée. — Tu sais que, lorsqu'on tourne les yeux vers les objets qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres de la nuit, on a peine à les discerner; qu'on est presque aveugle, et que la vue n'est pas nette. — La chose est ainsi. — Mais que, quand on regarde des objets éclairés par le soleil, on les voit distinctement, et que la vue est très-nette. — Sans doute. — Comprends que la même chose se passe à l'égard de l'âme. Quand elle fixe ses regards sur des objets éclairés par la vérité et par l'être, elle les voit claire-

(1) *Ibid.*, 508, 509, 518, 519.

ment, les connait, et montre qu'elle est douée de raison.... Tiens donc pour certain que ce qui répand sur les objets des sciences la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme la faculté de connaître, c'est l'idée du bien... (1). »

Nul doute que ces explications métaphoriques de la raison, philosophiquement interprétées, ne renferment un grand fonds de vérité. Cependant, elles s'adressent plutôt à l'imagination, pour la charmer, qu'à l'esprit, pour le satisfaire. Aussi, Platon, qui s'y livre en poète, les abandonne-t-il en philosophe, pour exprimer dans un langage plus sévère et plus mâle, les solides résultats de la plus neuve et de la plus profonde analyse.

Ces résultats, épars çà et là dans les dialogues (Platon dédaigne de rapprocher dans l'espace ce que la logique enchaîne si étroitement), les voici dans un ordre qui n'a rien d'arbitraire, étant fondé sur l'affinité naturelle des idées.

I. La Νόησις, si supérieure qu'elle soit aux sens, n'est cependant pas sans rapport avec eux. Sans les images qu'ils lui fournissent, elle serait comme si elle n'était pas. Ce n'est qu'au spectacle des choses belles, saintes, justes, etc., qu'elle nous révèle les idées de beauté, de sainteté, de justice, etc. Il faut voir des arbres égaux, des pierres égales, ponr concevoir l'égalité intelligible (2). Il faut percevoir la multitude, pour la rapporter à l'idée qui en fait l'unité (3). Il faut se heurter au réel, pour se réfugier dans l'idéal.

II. Mais toutes les données sensibles ne sont pas égale-

(1) *Rép.*, VI, 508, 509. Cfr. l. VII, 532, A; 533, C, D.
(2) *Phédon*, 74.
(3) *Rép.*, X, 596.

ment propres à imprimer le mouvement à la raison, et à nous faire passer des ténèbres à la lumière, comme on dit que quelques hommes ont passé des enfers au séjour des dieux (1).

Les choses sensibles sont de deux sortes. Les unes n'invitent nullement l'esprit à y fixer son attention, parce que les sens en sont juges compétents; les autres l'obligent à réfléchir, parce que les sens n'en sauraient porter un jugement sain.

Par les objets qui ne sollicitent pas la réflexion, il faut entendre ceux qui, à un moment donné, ne font naître en nous qu'une sensation unique; par les objets qui éveillent la réflexion, ceux qui font naître à la fois deux sensations contraires.

Exemple. Voici un doigt, deux doigts, trois doigts, et je vois tour à tour chacun d'eux. Ici nulle difficulté. Pour chacun de ces doigts, j'ai une seule sensation, parfaitement claire, car la vue n'a jamais témoigné qu'un doigt fût autre chose qu'un doigt. Mon esprit, satisfait de la notion sensible, s'y repose inactif.

Mais je m'avise de comparer l'un de ces doigts aux deux autres, et je le vois plus grand que celui-ci et plus petit que celui-là, c'est-à-dire grand et petit tout ensemble. Je touche plusieurs corps, et je sens que tel d'entr'eux est dur par rapport aux uns, et mou par rapport aux autres, c'est-à-dire dur et mou dans le même temps. Je perçois pareillement dans les mêmes objets la pesanteur et la légèreté, l'unité et la multiplicité, le beau et le laid, le bien et le mal, l'égalité et l'inégalité. Voilà dans chacun de ces cas, deux sensations contraires, qui semblent s'exclure, et qu'il faut cependant accepter, puisqu'elles sont aussi réelles l'une que l'autre. Comment

(1) *Rép.*, VII, 521, C.

accorder cette contradiction? L'esprit, troublé dans son repos, s'étonne, s'inquiète, et la raison, cherchant la solution de ce problême, la trouve dans les idées (1).

Ainsi, les perceptions sensibles, ou plutôt, entre les perceptions sensibles, celles qui, enfermant une contradiction, offrent par là même une difficulté inattendue à éclaircir, tel est l'invariable antécédent de la Νόησις. Elles la provoquent à l'action et la mettent sur la voie des idées, par l'étonnement où elles nous jettent. Iris n'est-elle pas fille de Thaumas?

III. Mais comment la Νόησις, excitée par l'étonnement, né lui-même de la contradiction, trouve-t-elle les idées?

Par *Réminiscence*. Savoir, apprendre, dans le sens vrai de ces mots, ce n'est que se ressouvenir. Entre la Νόησις et l'Ἀνάμνησις, il y a équation; et ce que nous appelons la raison n'est que la mémoire des essences contemplées par l'âme dans une vie antérieure.

Je le prouve.

D'abord, qu'appelle-t-on réminiscence? « Lorsqu'un homme, en voyant, entendant ou percevant quelque chose, n'acquiert pas seulement l'idée de la chose perçue, mais pense en même temps à une autre chose, dont la connaissance est pour lui d'un tout autre genre que la première, on dit avec raison que cet homme *se ressouvient* de la chose à laquelle il a pensé occasionnellement. » C'est ainsi qu'en voyant une lyre, on se rappelle le musicien qui s'en sert, et en voyant un cheval, l'écuyer qui le monte. C'est ainsi qu'en apercevant Simmias, on se représente Cébès, un instant oublié.

Il n'est pas nécessaire d'être actuellement en rapport avec un objet réel, pour se ressouvenir d'un objet réel.

(1) *Répub.*, VII, 523, 524.

Une ombre, une peinture, un tableau suffisent. Le portrait de Simmias, aussi bien que Simmias en personne, nous fera penser à Cébès. A plus forte raison, en voyant le portrait de Simmias, se ressouviendra-t-on de Simmias lui-même.

La réminiscence a lieu par le contraste, comme par la ressemblance ; mais, dans ce dernier cas, il y a à remarquer « que l'esprit voit tout d'un coup s'il manque quelque chose au portrait pour sa parfaite ressemblance avec l'original dont il se souvient, ou s'il n'y manque rien du tout. »

Après ces explications préliminaires, il est on ne peut plus facile de démontrer que concevoir l'*égalité*, ou tout autre idée, c'est simplement s'en ressouvenir.

Dans quelles circonstances acquérons-nous l'idée de l'égalité ? N'est-ce pas en voyant des arbres égaux, des pierres égales, et plusieurs autres choses de cette nature, que nous nous sommes formé l'idée de cette égalité, qui est si peu ces arbres, ces pierres, et toutes les autres choses égales, qu'elle en diffère essentiellement ? Cela est incontestable.

Et cependant, si c'est la vue de ces arbres égaux, de ces pierres égales, qui nous suggère l'idée de l'égalité, il n'en est pas moins certain que cette idée d'égalité est antérieure dans notre esprit à la connaissance de ces arbres égaux et de ces pierres égales. Car 1°. l'idée de l'égalité est parfaitement distincte des choses égales, puisque les choses égales peuvent devenir plus ou moins égales, ou même inégales, tandis que l'égalité ne peut varier, et encore moins devenir inégalité. 2°. C'est en les comparant à l'égalité intelligible que nous trouvons certaines choses égales, puisque nous ne les trouvons pas égales comme l'égalité même, mais seulement comme étant plus ou moins conformes à l'égalité intelligible.

Il faut donc, avant que nous ayons commencé à voir, à entendre, et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons eu connaissance de l'égalité intelligible, pour lui rapporter, comme nous le faisons, les choses égales sensibles, et voir qu'elles aspirent toutes à cette égalité, sans pouvoir l'atteindre.

Mais, puisque immédiatement après notre naissance, nous avons commencé de voir, d'entendre et de faire usage de tous nos autres sens, il est nécessaire que nous ayons eu connaissance de l'égalité avant ce temps-là, et, par conséquent, avant notre naissance.

Et si, après avoir connu l'égalité, nous ne venions pas à l'oublier en entrant dans la vie, nous naîtrions avec la science, et nous la conserverions pendant tout le cours de notre existence. L'ignorance serait un vain mot, et dans chaque homme il y aurait un philosophe. Plût aux dieux !

Que si, ayant eu cette connaissance avant de naître, et l'ayant perdue en naissant, nous la retrouvons ensuite, en nous aidant du ministère des sens, ce que nous appelons apprendre, n'est-ce pas ressaisir une connaissance qui nous appartient, et n'aurons-nous pas raison d'appeler cela se ressouvenir ?

Donc, lorsqu'aujourd'hui, à la vue de choses imparfaitement égales, nous concevons l'égalité parfaite, c'est que l'ayant connue autrefois, avant de naître, puis oubliée en naissant, nous nous en ressouvenons à l'occasion des données sensibles. La connaissance de l'égalité n'en est que le souvenir, réveillé à propos dans nos âmes, et la Raison, ici du moins, se confond avec la Réminiscence.

Elle s'y confond partout, toujours. En effet, ce qui vient d'être dit de l'égalité, on pourrait le redire du bien, du beau, du juste, du saint, en un mot de toutes les choses que, dans nos discours, nous marquons du carac-

tère de l'existence. Nous avons autrefois clairement connu toutes les Idées; nous les avons ensuite oubliées. Mais lorsque les sens nous en présentent de grossières images, nous nous en souvenons enfin, et, reconnaissant en elles un bien qui nous a appartenu, nous nous y attachons avec délices (1).

IV. Il est rigoureusement démontré que nous ne connaissons pas actuellement les Idées, mais que, les ayant connues dans une autre vie, nous nous en souvenons dans celle-ci. Il est démontré que la raison, νόησις, n'est que la mémoire d'un passé qui remonte au-delà de notre naissance, ἀνάμνησις. Mais quel est donc ce passé mystérieux? Où habitaient nos âmes avant d'habiter la terre? Libres des entraves du corps, quel usage faisaient-elles de leur liberté? Par quelle faveur ont-elles pu contempler les Idées? Par quel châtiment les perdre de vue, et les oublier?

Les dieux habitent le ciel, où ils accomplissent de merveilleuses évolutions, à la suite de Jupiter, leur chef suprême. Ils s'élancent, emportés par des coursiers ailés, au sommet de la voûte céleste. Là est l'essence véritable, sans couleur, sans forme, impalpable, qui ne peut être contemplée que par l'intelligence. Autour de l'essence est la place de la vraie science. Or, la Pensée des dieux, qui se nourrit de science sans mélange, comme celle de toute âme qui doit remplir sa destinée, se livre avec bonheur à la contemplation de la vérité, jusqu'au moment où le mouvement circulaire la reporte à son point de départ. Après avoir contemplé la justice, la sagesse, l'essence; après s'en être abondamment nourrie, elle revient au palais divin. Aussitôt qu'elle arrive, le cocher condui-

(1) *Phédon*, 73-76.

sant les coursiers à la crèche, répand devant eux l'ambroisie et leur verse le nectar. Telle est la vie des dieux.

Les autres âmes aspirent à suivre celles des immortels, mais elles sont troublées par leurs coursiers. Quelques-unes cependant réussissent à apercevoir les idées. Les autres, après mille efforts, ne peuvent atteindre la région supérieure du ciel; renversées, précipitées dans l'espace, elles s'estropient, et perdent une partie de leurs ailes. Elles arrivent enfin sur la terre, où elles sont enfermées dans un corps, et condamnées à se repaître de conjectures pour tout aliment.

Parmi ces âmes exilées du ciel, celles qui ont entrevu un instant quelqu'une des idées, animent le corps d'un homme; et celle qui a vu plus ou mieux que les autres, anime le corps d'un homme dont la vie doit être consacrée à la sagesse, à la beauté, aux muses et à l'amour. Celle qui n'aurait jamais contemplé la vérité ne pourrait en aucun temps revêtir la forme humaine : car le propre de l'homme est de comprendre le général, c'est-à-dire ce qui, dans la diversité des sensations, peut être enfermé sous une unité rationnelle.

Toute âme humaine doit avoir contemplé les idées; mais toutes ne s'en ressouviennent pas avec la même facilité. La justice, la sagesse, tout ce qui a du prix pour des âmes, a perdu son éclat dans les images que nous en voyons ici-bas. Embarrassés nous-mêmes dans des organes grossiers, c'est avec peine que nous pouvons reconnaître le modèle qu'elles représentent. Un petit nombre se souvient distinctement des saints mystères auxquels il fut initié. Bien peu se rappellent ces beaux objets, parfaits, simples, pleins de béatitude et de calme, qui se déroulaient à nos yeux au sein de la lumière la plus pure. Ils lèvent, comme l'oiseau, leurs yeux vers le ciel, et,

négligeant les affaires de ce monde, ils passent pour des insensés (1).

Voilà, avec la dernière exactitude, presque textuellement, la théorie platonicienne de la Νόησις et de l'Ἀνάμνησις, qui se confondent. Il n'y faut rien retrancher, rien ajouter, rien changer. Par exemple, il ne faut pas dire, avec plus d'un historien (2), que la connaissance des idées nous est *innée*. La réminiscence diffère si bien de l'innéité, qu'elle l'exclut. Loin que nous recevions la notion des idées en naissant, nous la perdons. C'est à ce moment même que nous les *oublions*, pour nous en *ressouvenir* plus tard, dans l'occasion favorable. Il semble même que Platon, prévoyant cette erreur, ait voulu la rendre impossible. On ne saurait s'en expliquer plus clairement qu'il ne le fait dans le passage suivant :

« *Naissons-nous avec des connaissances*, ou nous ressouvenons-nous ensuite de ce que nous connaissions déjà? — En vérité, Socrate, je ne sais présentement que choisir. — Mais que penseras-tu et que choisiras-tu sur ceci : Celui qui sait peut-il rendre raison de ce qu'il sait ou ne le peut-il pas? — Il le peut sans doute, Socrate. — Et tous les hommes te paraissent-ils pouvoir rendre raison des choses dont nous venons de parler (du beau, du bien, de l'égalité, etc.)? — Je le voudrais bien, répondit Simmias, mais je crains fort que demain il n'y ait plus un seul homme capable de le faire. — Il ne te paraît donc pas, Simmias, que tous les hommes possèdent ces connaissances? — Non, assurément. — Ils ne font donc que se ressouvenir de ce qu'ils ont appris jadis? — Il le faut bien. — Et en quel temps nos âmes ont-elles

(1) *Phédr.*, 246-249.

(2) Par exemple, Degérando.

appris ces connaissances ? car ce n'est pas depuis que nous sommes nés. — Non, certainement. — C'est donc avant ce temps-là ? — Sans doute. — Et, par conséquent, Simmias, nos âmes existaient déjà avant qu'elles parussent sous cette forme humaine ; elles existaient sans enveloppe corporelle : dans cet état elles savaient. — A moins que nous ne disions, Socrate, *que nous avons acquis toutes ces connaissances en naissant ;* car voilà le seul temps qui nous reste. — Bien ! mon cher ; mais en quel autre temps les avons-nous perdues ? car nous ne les avons plus aujourd'hui, comme nous venons d'en convenir. Les avons-nous perdues dans le même temps que nous les avons apprises ? ou peux-tu marquer un autre temps ? — Non, Socrate, et je ne m'apercevais pas que *ce que je disais ne signifie rien* (1). »

Telle qu'elle est, sous ces formes antiques et qui imposent par leur antiquité même, qui n'admirerait cette première théorie de la Raison ? Combien elle est complète déjà, et combien profonde ! L'occasion de tout développement rationnel placée dans les données sensibles, et singulièrement dans leurs contradictions ; la priorité des notions intelligibles sur les notions des sens, signalée, démontrée ; ce qu'il y a de spontané dans la conception de l'idéal mis en lumière par l'hypothèse de la réminiscence ; ce qu'il y a de divin mis en évidence par l'hypothèse d'une vie antérieure : que manque-t-il à cette savante analyse de la partie la plus élevée et la plus mystérieuse de notre intelligence ? Quel enchaînement de propositions, ou vraies, ou voisines de la vérité ! Comment ce qui vient de naître peut-il être relativement si accompli ? Ainsi Minerve sortit tout armée du cerveau de Jupiter !

(1) *Phédon*, 76.

Je connais cependant un antécédent, un seul, à la théorie platonicienne de la Raison, c'est la théorie platonicienne des Idées.

On lit dans le *Premier Alcibiade* (1) :

« Voyons comment nous pouvons entendre bien cette inscription de Delphes, dont nous avons déjà parlé, et le sage précepte qu'elle renferme : *Connais-toi toi-même.* — Que veux-tu dire, Socrate ? — Je veux te dire ce que je soupçonne que signifie cette inscription et le conseil qu'elle nous donne. Mais il n'est guère possible de te le faire entendre par d'autres comparaisons que par celle-ci, qui est tirée de la vue. — Comment dis-tu cela ? — Prends bien garde.

« Si cette inscription parlait à l'œil, comme elle parle à l'homme, et qu'elle lui dit: *regarde-toi toi-même*, que croirions-nous qu'elle lui dirait ? ne croirions-nous pas qu'elle lui ordonnerait de se regarder dans une chose dans laquelle l'œil peut se voir ?—Cela est évident. — Et quelle est cette chose dans laquelle nous pouvons voir l'œil, et nous-mêmes ? — On peut se voir dans les miroirs et autres choses semblables. — Tu dis fort bien. N'y a-t-il point aussi dans l'œil quelque petit endroit qui fait le même effet qu'un miroir ? — Il y en a un, assurément. — As-tu donc remarqué que, toutes les fois que tu regardes dans un œil, ton visage paraît dans cette partie de l'œil placée devant toi, qu'on appelle la pupille, comme dans un miroir, fidèle image de celui qui s'y regarde ? — Cela est vrai. — Un œil donc, pour se voir lui-même, doit regarder dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil qui est la plus belle, et qui a seule la faculté de voir. — Évidemment. — Car s'il regardait quelqu'autre partie du corps de l'homme, ou quelqu'autre objet, hors celui auquel res-

(1) 132, 133.

semble cette partie de l'œil, il ne se verrait nullement lui-même. — Tu as raison. — Un œil donc qui veut se voir lui-même, doit se regarder dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil où réside toute sa vertu, c'est-à-dire la vue. — Assurément.

« Mon cher Alcibiade, n'en est-il pas de même de l'âme ? Pour se voir, ne doit-elle pas se regarder dans l'âme, et dans cette partie de l'âme où réside toute sa vertu, qui est la sagesse, ou dans quelqu'autre chose à laquelle cette partie de l'âme ressemble ? — Il me parait, Socrate. — Mais pouvons-nous trouver quelque partie de l'âme plus intellectuelle que celle à laquelle se rapportent la science et la sagesse ?—Non, certainement.—Cette partie de l'âme est donc sa partie divine ; et c'est en y regardant, en y contemplant l'essence de ce qui est divin, Dieu et la sagesse, qu'on pourra se connaître soi-même parfaitement. — Il y a bien de l'apparence. »

Toute comparaison est boiteuse, celle-ci plus qu'une autre ; mais la pensée de Platon n'en est pas moins très-claire. On ne saurait douter qu'il ait connu la vraie méthode psychologique, savoir, l'observation *subjective* de l'âme. On peut même dire qu'il l'a pratiquée, au moins une fois (1), très-remarquablement. Cependant, en général, il procède comme les anciens, du dehors au dedans, de l'*objet* au *sujet;* et il est incontestablement allé de l'intelligible, c'est-à-dire des idées, à l'intelligence, c'est-à-dire à la raison.

Or, la théorie des idées, quoi qu'on ait pu dire, est bien l'ouvrage de Platon.

La civilisation de la Grèce n'est pas plus autocthone que sa population. Tout ce qui fleurit sur ce sol aimé

(1) Dans la distinction de la science et de l'opinion. V. ci-dessus, même chapitre, III.

des Dieux a ses racines dans la terre étrangère, en Orient. Mais ce n'est pas une raison pour effacer les différences, exagérer les analogies, et ne plus voir, dans chaque système grec, que la copie d'un système oriental. Je veux que les *Junges* des Chaldéens (1), que les *Fervers* des Perses (2), ne soient pas sans rapport avec les Idées platoniciennes; qu'en peut-on conclure contre l'originalité du disciple de Socrate? Soutiendra-t-on que Perses et Chaldéens ont professé la même doctrine? Et s'ils ont eu des doctrines différentes, comment Platon a-t-il pu les imiter toutes à la fois? Un système qui ressemble à tous les systèmes ne ressemble à aucun : il est véritablement *sui generis* (3).

Si tout se relie et s'enchaîne dans la civilisation générale du monde, à plus forte raison les différents éléments de la civilisation grecque, à plus forte raison les différents systèmes de la philosophie grecque se tiennent-ils par d'étroits rapports. Mais il ne s'ensuit pas que Platon ne soit que l'écho de Pythagore (4), ou le plagiaire d'Euclide (5). Entre les *nombres* et les *idées*, il y a toute la distance qui sépare l'abstrait de l'idéal (6). Et comment Platon pourrait-il critiquer les Idées de l'école de Mégare (7), après leur avoir ouvert les portes de l'Académie?

(1) Degérando, t. II, p. 237.

(2) M. Charma, *Bulletin de l'Instr. publ. et des Soc. sav. de l'Ac. de Caen*, t. I, oct. 1841.

(3) Proclus, *Com. Parm.*, t. IV, p. 149, fait positivement remonter l'origine de la théorie des idées à Socrate.

(4) On a appuyé cette opinion d'un passage de Nicomaq.; des vers d'Épich., rapportés par Diog. Laërce; et de l'autorité de Jamblique.

(5) Schleiermacher, M. Deicks, M. Henne.

(6) Arist., *Mét.*, XI, 4. *Ibid.*, I, 6.

(7) *Le Sophiste*.

A toutes les objections, je répondrais par l'imposant témoignage de Platon lui-même, par l'indéclinable autorité d'Aristote. Platon parle toujours de la théorie des idées comme d'une découverte qui lui appartient, de la dialectique comme d'une méthode nouvelle, comme d'une science inconnue avant lui. D'ailleurs, à ce luxe de développements, d'allégories et d'images, à ces retours et à ces redites perpétuelles, comment ne pas reconnaître l'inventeur qui se complait dans son œuvre, et la porte partout avec lui?

Quant à Aristote, douterait-on de ses connaissances? ou bien, penserait-on que, connaissant des antécédents, en Grèce ou en Orient, à la théorie des idées, il aurait oublié de les mentionner? Cette supposition ne saurait convenir ni à l'historien de la philosophie, ni à l'adversaire de Platon. Il y a mieux : Aristote attribue positivement la théorie des idées à son ancien maître, en la distinguant des doctrines éléatique et pythagoricienne (1).

Pourquoi chercher si loin d'invraisemblables origines à une théorie née tout naturellement de l'inspiration socratique, et du progrès nécessaire des idées? On sait que Socrate procédait par *induction* et *définition;* qu'il définissait les choses par leur essence; qu'il faisait consister l'essence dans le *genre.* Mais il laissait le genre confondu dans la complexité du défini, ne songeant pas à l'en séparer. Platon l'en sépara, et le genre, devenu indépendant, se trouva être une idée. On voit que, entre Socrate et Platon, il n'y a place ni pour l'Orient ni pour l'école italique, et qu'il n'a fallu, pour passer du genre à l'idée, que l'impulsion imprimée au génie d'un homme supérieur par la force des choses.

De l'idée conçue à la faculté qui la conçoit, la conclu-

(1) *Met.*, I, VI.

sion est nécessaire, irrésistible, et Platon ne pouvait ne pas la tirer. Pour un ordre nouveau d'existences, il fallait une nouvelle puissance intellectuelle. Ayant placé, dans l'univers, l'idéal au-dessus de l'abstrait, il plaça, dans l'âme, la raison au-dessus de l'opinion et du raisonnement.

Mais, s'il fut le premier à connaître la raison, il fut donc aussi le premier à l'expliquer, et la théorie de la réminiscence n'est pas moins originale que profonde.

Le fait est que ni l'Orient, ni la Grèce antérieure, n'ont rien qui lui ressemble, même de très-loin. Comme la théorie des idées, mais plus incontestablement, elle est l'invention de Platon, inspiré de l'esprit de Socrate.

Socrate avait un double rôle : clore le passé, inaugurer l'avenir. Conséquemment, il avait une double méthode. Contre les sophistes, il s'armait de l'*Ironie*, qui ne pardonne pas; il détruisait par le ridicule ceux que l'admiration universelle avait seule fait grands, malgré leur néant. A l'égard des jeunes gens, il pratiquait un art nouveau, la *Maieutique*. Persuadé que toutes les connaissances sont en germe au fond de toutes les âmes, il prétendait les *accoucher*. Nul ne poussa si loin le talent de l'interrogation. Sous prétexte qu'il ne savait rien, il se bornait à faire les questions, mais si bien, et dans un tel ordre, que l'interlocuteur trouvait de lui-même les réponses. Il n'enseignait pas la science; il apprenait à chacun à la trouver en lui-même, par la seule puissance de la réflexion. Or, je ne puis douter que ce ne soit là le véritable point de départ de la théorie de la réminiscence.

J'en trouve la preuve partout, principalement dans le *Phédon* et le *Ménon*. Dans le premier de ces dialogues, Platon ayant formulé ce principe : *Apprendre n'est que se ressouvenir*, se fait demander quelles démonstrations on en a, et il répond :

« Je ne t'en dirai qu'une, mais très-belle : c'est que

tous les hommes, s'ils sont bien interrogés, trouvent tout d'eux-mêmes, ce qu'ils ne feraient jamais, s'ils ne possédaient déjà une certaine science et de véritables lumières : on n'a qu'à les mettre dans les figures de géométrie, et dans d'autres choses de cette nature, on ne peut alors s'empêcher de reconnaître qu'il en est ainsi (1). »

Ce qui n'est qu'indiqué ici est longuement développé dans le *Ménon*. Platon veut toujours prouver que la science n'est que réminiscence. Il appelle un jeune esclave, l'interroge, et, à chaque question, obtient pour réponse une vérité géométrique. « Viens ici, jeune esclave. Dis-moi, sais tu que ceci est un espace carré ? — Oui. — l'espace carré, n'est-ce pas celui qui a les quatre lignes que voilà toutes égales ? — Oui. — Ces lignes qui unissent les angles opposés sont-elles égales ou inégales ? — Égales. — Si ce côté avait deux pieds, et cet autre deux pieds encore, combien la figure aurait-elle de pieds ? Suis-moi, suppose d'abord que l'un des côtés a deux pieds, et l'autre un seul, la figure entière n'aura-t-elle pas une fois deux pieds ? — Elle aura une fois deux pieds. — Mais si l'autre côté a deux pieds aussi, la figure entière n'aura-t-elle pas deux fois deux pieds ? — Elle aura deux fois deux pieds. — C'est-à-dire ? — Quatre pieds, etc. » La conclusion, c'est que cet esclave sait maintenant des choses qu'il ne savait pas tout à l'heure. Cependant, personne ne les lui a apprises. Il les a donc tirées de son propre fonds. Mais, s'il les possédait déjà, quand donc les a-t-il acquises ? Dans cette vie ? Non certainement. Dans une autre ? Il le faut bien. Ici bas, il ne fait que s'en ressouvenir, lorsque sa mémoire est réveillée par un adroit questionneur (2).

Dans ce résumé fidèle, aussi bien que dans le dialogue

(1) *Phéd.*, 73, A, B.
(2) *Mén.*, 82 et suiv.

lui-même, la filiation du système est aussi claire que le jour. Impossible de n'y pas voir que la théorie de la réminiscence procède directement de la maïeutique, comme la théorie des idées de la définition par le genre. Faut-il s'en étonner? N'était-ce pas, au contraire, une nécessité que ce qu'il y a de vraiment nouveau dans le platonisme fût le fruit de l'esprit nouveau?

IX.

DE LA MÉMOIRE ET DE LA RÉMINISCENCE. — DE L'IMAGINATION. — DE LA CONSCIENCE.

Nous avons suivi Platon pas à pas de la sensation à l'opinion, de l'opinion à la science, du raisonnement à la raison, et nous l'avons vu donner de chacune de ces facultés une explication quelquefois obscure, souvent profonde, toujours intéressante. Mais, outre ces facultés principales, il en est de secondaires, qui ont aussi leur rôle, peut-être même leur nécessité, dans l'économie générale de notre intelligence : Platon les a-t-il connues? Platon les a-t-il expliquées?

I. Il ne paraît pas qu'il se soit jamais préoccupé de la Mémoire et de la Réminiscence, au point de les étudier à part, en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Mais il a fortement marqué le rôle de la première dans l'opinion, celui de la seconde dans la raison; et, s'il n'a approfondi ni l'une ni l'autre, il nous a cependant laissé sur ces deux facultés quelques aperçus rapides, où se retrouvent la justesse et la solidité ordinaire de son esprit.

La mémoire n'est que *la conservation de la sensation* (1) :

(1) *Phil.*, t. II, 34, A.

telle est la définition de Platon; et il semble y rester fidèle, lorsqu'il dit que la mémoire, *d'accord avec la sensation*, écrit de certains discours dans nos âmes, qui ressemblent à un livre (1). Cependant, en plus d'un endroit, il accorde à la mémoire une étendue plus grande, et lui fait conserver, aussi bien que les sensations, toute sorte de concepts, καὶ ἐννοίαις (2), et de connaissances, εἴτ' αὖ μαθήματος (3).

D'où vient que certains hommes apprennent aisément, et retiennent ce qu'ils ont appris? D'où vient que d'autres apprennent sans effort, et oublient aussitôt? Que d'autres, au contraire, apprennent avec peine, et n'oublient jamais? Pourquoi la mémoire est-elle si nette chez celui-ci, et si confuse chez celui-là? Si Platon ne discute pas ces problèmes, il les connait du moins; et, à défaut de solutions scientifiques, il a d'ingénieuses explications (4).

Sur le rapport de la réminiscence à la mémoire, la pensée de Platon semble flottante. Il déclare d'abord ces deux facultés distinctes, et paraît ensuite les confondre.

« *La réminiscence ne diffère-t-elle pas de la mémoire?* — Peut-être bien. — N'est-ce pas en ceci? — En quoi? — Lorsque l'âme, sans le corps, et retirée en elle-même, se rappelle ce qu'elle a éprouvé autrefois avec le corps, n'est-ce pas là ce que nous appelons réminiscence? — Précisément. — Et lorsque, ayant perdu le souvenir, soit d'une sensation, soit d'une connaissance, elle se rend à elle-même ce souvenir, voilà *tout ce que nous appelons réminiscence et mémoire*? — C'est là vérité (5). »

(1) *Phil.*, 38, E, 39, A
(2) *Théét.*, l. I, 191, D.
(3) *Phil.*, 34, B.
(4) Voir même chap., VI.
(5) *Phil.*, 34.

Mais, si l'on rapproche ce passage du *Philèbe* des passages du *Phédon*, déjà cités (1), on verra bientôt le nuage se dissiper, et la contradiction disparaître. Nul doute que la mémoire ne soit proprement la *faculté de retenir les images;* et la réminiscence, la *faculté de les rappeler après les avoir oubliées.*

Comment a lieu la réminiscence? c'est-à-dire : comment nous ressouvenons-nous de ce que nous avons vu, entendu, ou connu? A propos d'une autre chose que nous voyons, entendons, ou connaissons. Ne sait-on pas ce qui arrive aux amants? Quant ils voient la lyre dont l'objet de leur amour a coutume de se servir, ils se forment aussitôt l'image de la personne à laquelle la lyre appartient (2).

Mais d'où vient qu'en voyant actuellement un objet, nous nous ressouvenons d'un autre objet, que nous avons vu autrefois? C'est que, entr'eux, il y a un rapport par lequel l'esprit se trouve conduit du premier au second. Tout se tient et s'enchaîne dans l'univers, et, un objet donné, il n'est pas un homme qui ne puisse trouver de soi-même tout le reste, pourvu qu'il ne se lasse pas de chercher (3).

Les rapports par lesquels s'enchaînent les choses sont de deux sortes. Nous allons de l'objet présent à l'objet passé, tantôt parce que celui-ci *ressemble* à celui-là, tantôt parce qu'il en *diffère* ou même s'y *oppose.* La réminiscence se fait tour à tour par la *ressemblance* et par le *contraste* (4).

II. L'Imagination qui, chez les anciens, ne diffère pas

(1) Voir même chapitre, VIII.
(2) *Phédon*, 73, D.
(3) *Ménon*, 81. D.
(4) *Phédon*, 74, A.

notablement de la mémoire, n'est pas plus connue de Platon qu'elle ne l'était des devanciers de Socrate. Son existence, sa place dans l'âme, son rôle dans la science, rien de tout cela n'a encore été soupçonné. C'est un sujet encore intact, qui attend un génie plus analytique.

Le terme φαντασία est cependant dans les dialogues. Mais il ne faudrait pas se hâter de conclure du mot à la chose. Par φαντασία, Platon entend simplement la représentation sensible, la notion fournie par le sens, laquelle n'est elle-même que la sensation. C'est ce que rend évident cette phrase précieuse à plus d'un titre : Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν, ἔντε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις (1).

III. Platon pense que l'âme se peut connaître elle-même, comme elle peut connaître tout le reste. On en voit la preuve dans le *Premier Alcibiade.* Interprétant l'inscription de Delphes, il montre que Dieu, en nous recommandant la connaissance de nous-mêmes, nous recommande la connaissance de notre âme. Il admet donc que l'âme a le pouvoir de se connaître. Mais comment se connaît-elle? est-ce indirectement et par voie détournée? Point : en se regardant en elle-même.

L'âme a donc la faculté de se contempler. Mais cette faculté n'a rien de commun avec la sensibilité. En effet, l'âme n'a aucune des qualités qui rendent le corps palpable et visible (2). Et comme elle est d'une autre nature que le corps, la faculté par laquelle elle se saisit elle-même doit être d'une autre nature que les sens.

Une faculté qui met l'âme directement en rapport avec l'âme, et qui diffère des sens comme l'âme diffère du corps, ressemble, à s'y méprendre, à la *Conscience.* Ce-

(1) *Théét.*, 152, C.

(2) Voir même chapitre. Distinction de l'âme et du corps.

pendant cette faculté-là, dans la théorie platonicienne, n'est pas la conscience.

Ce qu'elle est, Platon ne le dit nulle part d'une manière explicite, mais cela ressort avec la plus grande évidence de la doctrine générale de l'univers et de l'intelligence, et singulièrement d'un passage déjà cité (1) du *Phédon*, où il expose la différence de l'âme et du corps.

L'univers ne comprend que deux espèces d'objets. Les uns, composés de parties, sont dans un flux et reflux continuels, comme l'Eurype; les autres, parfaitement simples, demeurent fixes et invariables.

L'âme n'a que deux manières de connaître : par les organes, et par elle-même ; par la sensation, et par l'intelligence proprement dite. Elle connaît par la sensation les objets multiples et changeants, et c'est pour cela qu'on les nomme *sensibles;* par l'intelligence, les objets simples et immuables, et c'est pour cela qu'on les nomme *intelligibles.*

Or, à quelle catégorie appartient le corps? A quelle catégorie, l'âme? Évidemment, le corps rentre dans la catégorie de la multiplicité et du changement, et l'âme dans celle de l'unité et de la permanence. Donc, c'est aux sens à percevoir le corps ; donc, c'est à l'intelligence à penser l'âme. Où vous croyiez trouver la Conscience, vous retrouvez la Raison.

On ne songerait pas à s'étonner de cette lacune, ou de cette méprise, si l'on n'avait vu l'école cyrénaïque, à la faveur de son point de vue tout psychologique et tout pratique, découvrir dans l'âme une sorte de toucher intérieur, de sens intime, qui est déjà la conscience. Mais Platon était trop peu sympathique aux philosophes

(1) 90, C.

de Cyrène pour profiter de leurs découvertes, et trop dominé par son système, pour y introduire un élément étranger.

> Sed nos immensum *studiis* confecimus æquor,
> Et jam. . . .

Cependant, disons encore que toutes les facultés qui viennent d'être étudiées divisent l'intelligence, sans en détruire l'unité. C'est la même intelligence qui s'exerce par les organes, et sans les organes; qui monte graduellement des sphères inférieures aux supérieures, du concret à l'abstrait, et de celui-ci à l'idéal; qui, aussi vaste et aussi diverse que le monde, parcourt l'immense chaîne des êtres, s'élevant et se modifiant avec eux, terrestre sur la terre, et céleste dans le ciel! Mais pourquoi ne terminerions-nous pas cette longue exposition comme Platon termine tous ses grands dialogues? Pourquoi, avant de prendre congé de ce noble et beau génie, ne nous enchanterions-nous pas de l'allégorie la plus poétique à la fois et la plus transparente qui fut jamais?

Qu'on se figure une caverne profonde, où languissent des hommes qui, couverts de chaînes, ne peuvent ni changer de place, ni tourner la tête. La lueur d'un feu, allumé à distance, les éclaire. Derrière les captifs est un chemin escarpé, et le long de ce chemin un mur semblable à ces cloisons que les charlatans mettent entre eux et les spectateurs, pour leur dérober les ressorts secrets de leurs machines. De l'autre côté du mur, passent et repassent sans cesse, les uns parlant entre eux, les autres faisant silence, des hommes qui portent des figures d'objets de toute sorte, et les élèvent de manière qu'elles se projettent sur la paroi opposée de la caverne.

Cependant les prisonniers, garrottés et immobiles, ne

voient que les ombres des objets qui sont derrière eux. Ils donnent à ces ombres, qu'ils connaissent, les noms des choses, qu'ils ne connaissent pas. Si l'écho répète les paroles des passants, ils s'imaginent entendre parler les ombres mêmes qui vont et viennent sous leurs yeux. Jouets involontaires d'une vaine fantasmagorie, ils confondent le néant avec l'être.

Mais qu'on fasse tomber les fers de l'un de ces captifs, et qu'on lui rende la liberté. Avec quelle peine il se lève, tourne la tête, marche, et regarde du côté de la lumière! Les yeux blessés par un éclat inaccoutumé, il est incapable de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres; ou s'il finit par les apercevoir, il se persuade qu'ils ont moins de réalité que ces ombres. S'il lui arrive de regarder le feu, il en détourne aussitôt les yeux. Il sort enfin de la caverne, mais aveuglé par le grand jour, il ne distingue rien parmi cette foule d'objets que nous appelons des êtres réels. Plus tard, il discerne d'abord les ombres, ensuite les images des hommes et des autres objets peintes dans les eaux, enfin les objets mêmes. De là, il porte ses regards vers le ciel, dont il soutient plus facilement la vue de nuit, à la lueur de la lune et des étoiles, qu'en plein jour, à la lumière du soleil. A la fin, il est en état, non-seulement de voir l'image du soleil dans les eaux et partout où il se réfléchit, mais de le fixer, de le contempler lui-même à sa véritable place. Après quoi, se mettant à raisonner, il en vient à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible et qui est, en quelque sorte, la cause de tout ce qui se voyait dans la caverne.

Telle est l'image de la condition humaine. La caverne, c'est ce monde visible; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil; le captif qui gravit le sentier rude et escarpé,

c'est l'âme qui s'élève de degré en degré jusqu'à la sphère intelligible (1) Livrée d'abord aux sens, à la conjecture et à la croyance, elle ne connaît que les ombres des corps, et les corps, qui ne sont eux-mêmes que des ombres des véritables réalités. Mais bientôt, essayant ses ailes, planant au-dessus des chimères de l'opinion, elle atteint à la la science par la vertu du raisonnement, et retrouve les idées par la raison. Le terme de son vol sublime, c'est l'idée du Bien, laquelle brille d'un incomparable éclat au sommet de l'existence.. On ne l'aperçoit qu'avec beaucoup de peine et d'effort, mais on ne saurait l'apercevoir sans conclure qu'elle est la cause première de tout ce qu'il y a de bon et de beau dans l'univers; que, dans ce monde visible, elle produit la lumière et l'astre qui y préside; que, dans le monde idéal, elle engendre la vérité et l'intelligence; et qu'enfin on ne pourrait renoncer à la connaître, sans renoncer à la dignité d'homme (2). Car il n'y a de vraiment homme que le philosophe, et de vraiment philosophe que le dialecticien (3).

(1) *Répub.*, VII, 514 et suiv.
(2) *Ibid.*, 532.
(3) *Ibid.*, 535 et suiv.

CHAPITRE III.

ARISTOTE.

Jamais on ne vit deux hommes plus différents, avec un égal génie, que Platon et Aristote. Ils n'ont qu'un point commun, savoir, l'esprit de Socrate, qui les anime tous deux, et porte, avec le second, tous les fruits qu'il n'a pu porter avec le premier. Sur tous les autres, ils s'opposent, mais si heureusement que, en s'opposant, ils se complètent. C'est à la fois le plus étonnant contraste, et le plus merveilleux accord que puisse se donner à méditer et à admirer l'historien de la philosophie.

Né poète, Platon reste poète en devenant philosophe. Il a l'inspiration soudaine, puissante, divine, qui se joue du temps et de l'espace, perce les ténèbres, aplanit les obstacles, et, sublime privilége! trouve sans le chercher ce que la froide raison chercherait sans le trouver. — Issu d'Esculape, et, ce qui est plus certain, d'une famille où l'étude de la médecine et le goût des sciences naturelles se transmettent comme un héritage (1), Aristote devient philosophe, sans cesser d'être médecin (2) et naturaliste. Il a la réflexion patiente, curieuse, méthodique, qui procède avec nombre, poids et mesure. Il ne commence pas une recherche, sans en avoir d'abord déterminé le but et discuté les moyens. Il n'aborde pas un sujet obscur, sans en avoir reconnu les difficultés; une question com-

(1) Diog. Laërce, V, *v. Arist.* — Pseudo-Ammon., *v. Arist.* — Son père, Nicomaque, passe pour avoir laissé des ouvrages sur l'histoire naturelle et la médecine. (Suidas, s. V, *Nicom.*)

(2) On lui attribue des écrits sur la médecine. V. Ritter, t. III, IX, I, 3.

plexe, sans l'avoir décomposée. Il n'accepte pas un résultat, s'il n'a la rigueur d'un théorème et la précision d'une formule. Il crée la science proprement dite.

Platon ne voit des objets qui l'entourent que l'imperfection et le néant. Devinant un monde supérieur, il déploie ces ailes dont il a doué les âmes, et s'envole vers le bien, le beau, l'Être véritable : une fois arrivé dans la sphère de l'idéal, il n'en descend plus. — Aristote trouve aux ombres de son maître un corps, et de la solidité à ses chimères. Le réel, frappé, rend un son sous sa main. Il s'y attache, s'y complaît, s'y oublie, et, avec le pouvoir de s'élever plus haut, reste par préférence sur la terre. Il crée l'histoire naturelle, et la science de l'âme, qui n'en est qu'une partie (1).

Platon n'a négligé aucun moyen d'apprendre le passé, et il est permis de croire qu'il le connaît parfaitement. Dans les dialogues, il prend à partie les principales doctrines antérieures, tantôt l'une, tantôt l'autre, et la critique qu'il en fait, toujours juste et profonde, ne laisse aucun doute sur son érudition. Mais il ne s'arrête à les exposer, ni en elles-mêmes, ni dans leur suite.—Aristote, qui a tout lu (2), prend note des systèmes, et s'y intéresse assez pour les raconter. Il retrace, dans des ouvrages exprès, les théories de ses devanciers, Archytas, Zénon. Mélisse, Démocrite, etc. (3). Quelle que soit la science particulière dont il va traiter, philosophie première, éthique ou autre, il interroge curieusement ses annales, et montre ce qu'elle a été avant de dire ce qu'elle doit être. Il crée l'histoire de la philosophie.

(1) Dans la science des principes (métaphysique ou théologie), il est plutôt novateur que créateur.

(2) Platon l'appelait le *Liseur*. (Pseud.-Amm., *v. Plat.*)

(3) Diog. Laërce, *Ibid.*

La connaissance du passé ne saurait jamais être stérile pour un esprit éminent : elle ne l'a pas été pour Platon. Si grand qu'il soit par lui-même, il doit beaucoup aux explications philosophiques tentées par ceux qui l'ont précédé dans la carrière. Mais s'il fait servir l'histoire à la science, c'est que, nourri de la sagesse antique, il pense avec tous ses devanciers en croyant penser seul. — Aristote procède autrement. Il a d'abord un système; puis, sachant que d'autres, avant lui, ont eu le leur, comme lui, il cherche dans ceux-ci, soit la confirmation, soit la rectification de celui-là (1). Il fait de l'histoire de la philosophie l'épreuve et le contrôle de la philosophie. Il crée la méthode éclectique.

Platon écrit comme devait écrire Platon. Poète par l'inspiration, il l'est encore par le style. Philosophe de l'idéal, il en parle la langue. Il sème à pleines mains les mythes, les allégories, les images; anime tout, jusqu'aux abstractions; dramatise tout, jusqu'aux discussions les plus arides, et fait de chaque dialogue une œuvre d'art et un chef-d'œuvre. — Aristote, avec une autre manière de penser, a une autre manière d'écrire. La même réflexion qui digère les idées préside au choix des termes, et la même tournure d'esprit qui lui fait préférer le réel, le met sur la voie de la prose didactique. A la conversation vivante, mobile, capricieuse, il fait succéder la solitude et le silence de la spéculation; « aux paroles et aux longs discours, la pensée qui pense avec la chose même; à la lettre, le sens; aux symboles, l'esprit intérieur, principe, moyen et fin tout à la fois de la philosophie (2). » Il écrit des traités. Il crée la langue scientifique.

Ces différences n'ont rien qui m'étonne : elles étaient

(1) Arist., *Mét.*, I, III, C, D. Édit. Guill. Duv.

(2) Ravaiss., t. I, l. II, ch. II, 288, 289.

nécessaires. Il fallait que l'inspiration eût son contrepoids dans la réflexion, la science de l'idéal son point d'appui dans celle du réel, la philosophie sa consécration dans l'histoire, la poésie son commentaire dans la prose. Ce que j'admire, c'est de les trouver dans le disciple le plus assidu et le plus intelligent de Platon. Aujourd'hui même, en lisant Platon, nous nous sentons devenir platoniciens, tant il y a de grandeur vraie dans sa doctrine, de puissance aimable dans sa dialectique, d'éloquence, de grâce, de séduction dans son style. Combien donc il devait être difficile de l'entendre et de lui résister! Aristote l'entendit pendant vingt ans, et lui résista. Il se trouva assez fortement trempé pour défendre son originalité contre l'ascendant du génie le plus élevé, et la contagion de l'enthousiasme le plus pur. Il sortit des jardins d'Académus, sans avoir cessé d'être lui-même, et se montra aussi grand que son maître, en se montrant autre!

Est-ce à dire qu'Aristote n'ait rien appris dans les doctes entretiens de Platon? Je n'ai garde de le supposer: ce serait méconnaître à la fois le maître et le disciple. D'ailleurs, comment s'expliquer la constance de l'un, sinon par la science féconde de l'autre? Aristote trouva d'abord à l'Ecole de Platon la vivante tradition de Socrate, et put ainsi entrer dans la direction nouvelle imprimée par ce grand homme à la philosophie grecque. Ensuite, il y puisa un grand nombre de principes, ou même de théories, qu'il transporta plus tard dans sa propre doctrine (1). Même dans les points où il diffère de Platon, il fut souvent mis sur la voie par une indication, qu'il n'eut qu'à éclaircir ou à étendre. Même dans ceux où il le

(1) Ces emprunts sont surtout évidents, quand on compare ce que nous avons du Περὶ φιλοσοφίας aux parties correspondantes de la *Métaphysique*. (Ravaiss., l. I, introd., l. II, ch. II, 66, 68.)

contredit, il en relève encore par la contradiction. Trop souvent, on ne voit dans Aristote que l'adversaire de Platon : il en est aussi le disciple. On a raison de mettre en lumière le premier point de vue, mais on a tort de laisser le second dans l'ombre. Je tâcherai de réparer cet oubli et d'être complet. C'est d'ailleurs le seul moyen de montrer à la fois le progrès et la filiation des systèmes, puisque le progrès est tout dans les dissidences, et la filiation toute dans les analogies.

La théorie de Platon sur l'intelligence est dans tous les dialogues, et ce n'est pas un facile travail de réunir en un corps ces membres épars. Celle d'Aristote est dans un traité spécial, dont l'objet est l'âme. Les autres traités (1) abondent en détails, dont aucun ne doit être négligé; mais le Περὶ ψυχῆς renferme les idées principales de l'auteur dans l'ordre et l'enchaînement qui en font un système. Pour exposer la théorie d'Aristote sur l'esprit humain, il n'y a donc qu'une chose à faire, très-simple, bien que souvent fort délicate : traduire et commenter les chapitres du Περὶ ψυχῆς qui s'y rapportent (2).

Toute science, qu'elle soit celle de l'intelligence, ou de l'âme, ou de l'homme, ou de tout autre être, a ses indispensables préliminaires. A moins de se jeter dans les aventures, il est nécessaire d'en déterminer avant tout l'objet, les limites, les rapports; de s'enquérir des procédés qui lui sont propres et de la méthode qui lui convient. Or, toutes ces questions, Aristote les pose et les résout d'abord. Il est même juste de remarquer qu'il a le double mérite de pratiquer le premier cette rigueur de

(1) Notamment les *Parva naturalia*.
(2) L. II, ch. III, V-XII; l. III, ch. I-VIII, XII, XIII.

procédé, et de la pratiquer excellemment. Du côté de la vérité des résultats, on peut discuter; quant à la précision des idées, quant à la netteté du langage, il n'y a qu'à admirer.

La science de l'âme a une extrême importance; mais surtout elle est d'une extrême difficulté. Cette difficulté tient à la nature de son objet et des questions auxquelles elle donne lieu. 1°. Qu'est-ce que l'âme ? Est-ce une essence (1), une qualité (2), un quantité (3), ou telle autre catégorie ? Est-elle en puissance ou en acte? 2°. L'âme est-elle partout de même espèce, c'est-à-dire : y a-t-il plusieurs âmes, ou seulement plusieurs parties dans la même âme? Quelles sont ces parties? Comment et jusqu'à quel point diffèrent-elles? comme des *espèces*, ou comme des *genres* (4)? 3°. Les manières d'être de l'âme lui sont-elles toutes communes avec le corps dans lequel elle est enfermée; ou bien en est-il quelqu'une qui lui appartienne exclusivement (5)? Ces questions pourraient paraître insolubles; il faut cependant les résoudre ou renoncer à rien savoir de l'âme et de ses facultés.

La méthode (6) ne permet pas de les aborder au hasard. L'ordre dans lequel elles viennent d'être énumérées est aussi celui dans lequel elles doivent être étudiées. Par exemple, la question de l'essence de l'âme doit précéder celle de ses qualités. Non qu'on ne connaisse mieux l'es-

(1) C'est l'opinion de Platon.

(2) C'est celle des médecins qui font de l'âme la résultante du tempérament.

(3) C'est celle de Xénocrate définissant l'âme *un nombre qui se meut*. — N. B. Ces remarques sont de Philopon et de Simplicius.

(4) Trace légère, mais visible, de l'enseignement platonicien.

(5) *De anim.*, I, 1, 1, 2, 3, 4, 6, 9.

(6) Le mot, comme la chose, est partout dans Aristote, singulièrement dans ce premier chapitre.

sence, quand on connait les qualités; mais il est encore plus exact de dire que l'on connait mieux les qualités, quand on connait l'essence. Ainsi, dans les mathématiques, il est nécessaire de savoir ce que c'est que *droit*, *courbe*, *ligne* et *surface*, pour comprendre l'égalité des trois angles du triangle à deux angles droits (1).

Voulez-vous donner à ces problèmes leurs vraies et complètes solutions? Gardez-vous bien d'imiter les philosophes contemporains (2) et de limiter vos études à l'âme humaine seulement (3). L'âme est en quelque manière le principe de tous les êtres vivants (4). Partout où il y a un animal, il y a une âme (5). Il suit de là que celui qui n'observerait l'âme que dans un seul être, fût-ce l'homme, fût-ce Dieu, n'en aurait qu'une idée imparfaite : il faut l'observer dans la Nature tout entière. La science de l'âme est une histoire (6), c'est-à-dire un chapitre de l'histoire naturelle, le premier et le plus important (7).

Il ne suffirait pas encore d'étudier l'âme dans tous les êtres vivants, si l'on n'avait le soin de ne la pas séparer du corps. Rien de si absurde que ces fables pythagoriciennes, qui supposent que la première âme venue peut entrer dans le premier corps venu. Au contraire, chaque corps est fait pour chaque âme, et il est impossible de comprendre comment telle âme agit, si l'on ne connait le corps qui lui sert d'instrument (8). Il y a plus : en raison de son étroite association avec le corps, l'âme n'a au-

(1) *De anim.*, *Ibid.*, 8.
(2) Évidente allusion à Platon.
(3) *Ibid.*, 4.
(4) *Ibid.*, 1.
(5) *De part. animal.*, I, I, 641, A.
(6) *De anim.*, I, I, 1.
(7) *Ibid.* — *De part. anim.*, I, I.
(8) *De anim.*, I, III, 22, 23.

cune manière d'être dont il ne prenne sa part. Il n'est pas jusqu'à la *pensée pure*, τὸ νοεῖν, qui, par l'imagination, ne suppose le corps. Les manières d'être de l'âme, engagées dans le corps, sont donc des raisons matérielles, λόγοι ἔνυλοι, et l'étude de l'âme, à plus d'un égard, rentre dans la physique (1).

Mais comment atteindrons-nous l'âme au milieu du corps qu'elle anime? Grave et difficile problème, qu'Aristote semble fuir, comme s'il n'osait l'aborder de front. Le fait est qu'il ne le résout que très-imparfaitement. Il croit l'âme beaucoup moins accessible que les corps, et écrit cette phrase : « *Nous savons mieux quel est le feu que nous ne savons quelle est l'âme* (2). » La raison, c'est que les corps se voient et se touchent, tandis que l'âme ne se voit pas et ne se touche pas (3). Cependant Aristote se rapproche de Platon par cet aveu, qui semble lui échapper, et qu'il corrige aussitôt : « Rien n'empêche que l'âme se connaisse elle-même; *mais cela n'est pas nécessaire, parce qu'il est possible qu'elle se connaisse dans autre chose* (4). »

« Il est possible que l'âme se connaisse dans autre chose » : cette proposition renferme le secret de la méthode d'Aristote, qui était déjà celle de Platon, bien qu'il en connût une autre, et qui sera long-temps encore celle de ses successeurs. Voulez-vous connaître les facultés de l'âme? Étudiez-les dans leurs actes, la sensibilité dans la sensation, l'intelligence dans l'intellection (5).

(1) *De anim.*, *ibid.*, 10, 11. Déjà Platon lui-même faisait rentrer en partie l'étude de l'âme dans la physique, comme on le voit dans le *Timée*.
(2) *Topic.*, V, II, 322, C.
(3) *Mor. Nic.*, II, XIII, 20, A.
(4) *Top.*, IV, IV, 313, A.
(5) *De anim.*, I, I, 6; II, IV, 1.

Voulez vous connaître les actes? Étudiez-les dans leurs objets, la sensation dans le sensible, l'intellection dans l'intelligible (1). La méthode consiste donc à observer l'âme, non en elle-même, mais dans les objets avec lesquels elle est en commerce, *objectivement.*

Voilà, abrégée sur certains points, développée sur d'autres, l'introduction qu'Aristote donne à l'histoire de l'âme. Cette histoire comprend les recherches suivantes : 1°. de l'essence de l'âme, et de ses rapports avec le corps; 2°. des parties, ou des facultés de l'âme; 3°. de la puissance nutritive; 4°. de la sensibilité; 5°. de l'intelligence; 6°. de la force motrice. Les théories de la sensibilité et de l'intelligence, qui ne sont ici que les divisions de la faculté de connaître, rentrent seules dans le cadre de ces études. Mais, suivant la remarque d'Aristote, on ne peut étudier convenablement la sensibilité et l'intelligence, sans connaître déjà les parties de l'âme, et l'âme elle-même. Il faut donc traverser à la hâte ces deux questions générales, pour arriver méthodiquement à la question particulière de la faculté de connaître.

I.

DE L'AME.

Aucun philosophe, jusqu'à présent, n'a réussi à déterminer l'essence vraie de l'âme, ni ceux qui la forment d'un seul élément, l'eau, l'air, le feu, etc., ou de tous les éléments réunis (2); ni ceux qui lui rapportent le mouvement comme à son principe (3); ni ceux qui la

(1) *De anim.*, I, I, 7; II, IV, 1.

(2) *Ibid.*, I, II et VII. Thalès, Diogène, Héraclite, Empédocle.

(3) *Ibid.*, II, III et V. Les pythagoriciens, Leucippe et Démocrite, Platon.

définissent une harmonie, ou, par la combinaison de deux opinions différentes, un nombre qui se meut (1); ni ceux enfin qui en font quelque chose d'intelligible et d'idéal, qui se communique à tous les corps sans se diviser (2).

L'âme n'est ni un certain élément, ni un mélange de tous les éléments. Ceux qui ont adopté cette opinion l'ont fait en vertu de ce faux principe, que la sensation et la connaissance ne peuvent avoir lieu qu'entre les semblables. Ils n'ont pas vu qu'il ne suffit pas, cette thèse admise, que l'âme renferme tous les éléments, puisque par là elle connaîtrait seulement les éléments; qu'il faut qu'elle soit chair, pour connaître la chair, pierre, pour connaître la pierre, et toutes choses, pour connaître toutes choses. Et puis, pourquoi tous les êtres n'ont-ils pas une âme, puisque tout être ou bien est un élément; ou bien vient d'un élément, ou de plusieurs, ou de tous? Si l'âme doit aux éléments dont elle est formée de penser et de sentir, pourquoi ne pense-t-elle pas dans l'animal, pourquoi ne sent-elle pas dans la plante (3)?

L'âme ne meut pas tout le reste, en se mouvant elle-même. Elle meut le corps, il est vrai; mais il n'est nullement nécessaire que le moteur soit lui-même en mouvement. Si l'âme était mue, elle le serait par soi, ou par un autre. Si elle l'était par soi, elle pourrait donc quitter le corps, et y rentrer ensuite, ce qui est absurde. Si elle l'était par un autre, comme tout mouvement fait que la chose mue, en tant que mue, sort de sa nature, l'âme sortirait donc de son essence. De ce que l'âme s'attriste et se réjouit, s'indigne, sent et pense, et de ce que ce

(1) *De anim.*, I, II et IV, les pythagoriciens. — II et VI, Xénocrate.
(2) *Mét.*, III, IV; VII, XIII, XIV, Platon.
(3) *De anim.*, I, VII, 8, 10.

sont là des mouvements, on n'en peut pas conclure qu'elle soit elle-même en mouvement. Il est plus juste de dire que l'homme, ou même le corps, est mis en mouvement par l'âme. Il n'y a qu'un seul sens où l'on puisse dire que l'âme se meut : c'est que, mettant le corps en mouvement, elle est emportée avec lui dans l'espace. Mais comment met-elle le corps en mouvement? Sans se mouvoir, *par une sorte de volonté et de pensée* (1).

L'âme n'est pas une harmonie. En effet, si elle ne se meut pas, du moins meut-elle le corps; et l'on ne conçoit pas qu'une harmonie puisse être un principe de mouvement (2). D'ailleurs, on ne peut entendre par harmonie que deux choses : ou bien la combinaison des grandeurs dans un tel accord qu'elles ne peuvent plus admettre entr'elles rien d'homogène; ou bien la proportion de choses mélangées. Or, l'âme n'est ni cette combinaison, ni cette proportion. D'abord, elle n'est pas la combinaison des parties du corps : comment, en effet, la sensibilité, comment l'intelligence seraient-elles le résultat d'une semblable combinaison? Ensuite, elle n'est pas davantage la proportion du mélange : en effet, ce mélange est très-variable, et, par exemple, le mélange qui forme la chair n'est pas dans la même proportion que celui qui forme les os. Il faudrait donc soutenir qu'il y a autant d'âmes que de corps, s'il était vrai que les corps vinssent d'éléments mêlés, et que le rapport de ce mélange fût l'harmonie et l'âme (3).

L'âme n'est pas un nombre qui se meut. Comment le serait-elle, en effet, si elle ne se meut pas, et si elle n'est pas un nombre, comme on vient de le démontrer?

(1) *De anim.*, I, III, IV, V.
(2) Objection déjà faite par Platon, dans le *Phédon*.
(3) *Ibid.*, IV, 2, 6.

L'âme est un nombre, dites-vous; mais si d'un nombre on retranche quelques unités, on obtient un nouveau nombre tout-à-fait différent du premier : d'où vient donc que certaines plantes, et même certains animaux, divisés en plusieurs parties, montrent la même âme tout entière dans chacune de ces parties ? L'âme est un nombre qui se meut, dites-vous; mais qu'est-ce donc qu'une unité qui se meut? Comment et par quoi est-elle mue, étant sans parties et sans différences (1)?

L'âme ne résulte pas de la participation à plusieurs idées (par exemple, l'*animal en soi* et le *bipède en soi* (2)) ou à une seule (par exemple, l'*homme en soi* (3)) (4). Dans le premier cas, l'âme ne serait pas une, mais multiple; dans le second, elle ne serait pas individuelle, mais commune. N'est-il pas absurde de supposer qu'une même essence se partage entre les hommes, sans cesser d'être une, et que, présente à tous, elle est en même temps chacun d'eux (5)?

Voilà tout ce que l'âme n'est pas. Maintenant voici ce qu'elle est.

Dans l'ordre de l'être, il faut distinguer trois sortes d'essences : la matière, par elle-même indéterminée, capable de devenir ceci ou cela, simple puissance; la forme ou l'espèce, qui donne à chaque chose son caractère, sa réalité et sa perfection, véritable entéléchie; enfin, l'être complexe, formé de la réunion de ces deux éléments.

La plupart des objets de la nature appartiennent à cette dernière catégorie et sont proprement *une certaine forme*

(1) *De anim.*, I, VI, 1, 2.
(2) *Mét.*, VIII, VI, 384, B, C.
(3) *Ibid.*, VII, XIV, 372, D.
(4) *Ibid.*, VIII, VI, 384, C.
(5) *Ibid.*, III, IV; VII, XIV.

dans une certaine matière. Ils ont un corps : voilà la matière ; la vie : voilà la forme ; et c'est l'accord de ces deux principes qui fait d'eux soit une plante, soit un animal, soit un homme.

Qu'est-ce que l'âme ? Ce n'est pas l'être total, plante, animal ou homme ; ce n'est pas non plus le corps, car *le corps ne peut se rapporter à une substance, étant lui-même la substance :* c'est donc la vie, et par conséquent la forme. Et comme la forme est entéléchie, l'âme se doit définir :

« L'entéléchie d'un corps naturel, ayant la vie en puissance. »

Mais il y a entéléchie et entéléchie. C'est tantôt le principe de l'acte et de la vie, tantôt l'acte lui-même, la vie elle-même. Dans le premier cas, on peut la comparer à la *science* et dans le second à l'*examen.* Mais la science est logiquement antérieure à l'examen, puisqu'il faut déjà savoir pour examiner. L'entéléchie semblable à la science est donc l'entéléchie *première.* Et, comme le sommeil précède la veille, le repos, le mouvement, l'âme sera plus exactement définie :

« L'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance. »

Mais un corps naturel qui a la vie en puissance est un corps organisé, c'est-à-dire dont les différentes parties sont comme autant d'instruments appropriés à la vie. Les parties mêmes des plantes sont encore des organes, quoiqu'extrêmement simples. L'âme sera donc plus clairement définie :

« L'entéléchie première d'un corps naturel organisé. »

Après cela, ce n'est plus une question de savoir si l'âme est autre chose que le corps. S'est-on jamais avisé de confondre la cire et l'empreinte qu'y laisse un cachet ? Le corps est la cire, l'âme est l'empreinte. Mais cette comparaison n'est pas tout à fait juste.



Voici une hache. J'y vois d'abord une matière disposée d'une certaine façon, c'est-à-dire un intrument. J'y vois ensuite ce qui en est l'essence et la fin, savoir, la propriété de couper. Otez la propriété de couper, la hache n'est plus hache, si ce n'est par homonymie. Or, l'âme est au corps, ce que la propriété de couper est à l'instrument, à l'homme, ce que la propriété de couper est à la hache. Mais cette comparaison pèche encore.

Voici une partie d'un animal, un œil. J'y distingue encore deux choses : une certaine matière, c'est-à-dire un organe; et ce qui en est et l'essence et la fin, savoir, la faculté de voir. Cette faculté ôtée, l'œil n'est plus œil, si ce n'est par homonymie, comme lorsqu'on dit un œil de pierre, un œil en peinture. Or, l'âme est au corps ce que la faculté de voir est à la pupille, à l'homme ce que la faculté de voir est à l'œil (1).

Ainsi, l'âme n'est pas le corps; mais elle n'est pas sans le corps, mais elle est quelque chose du corps (2).

Entre l'âme et le corps, il y a un tel rapport, une telle proportion, que cette âme est précisément celle qui convenait à ce corps, ce corps celui qui convenait à cette âme. Et comment en serait-il autrement, si le corps est l'instrument de l'âme, si l'âme est la fin du corps (3)? Aussi, action et passion, tout est-il commun entre ces deux principes d'un seul et même être. Le courage, la crainte, la pitié, la joie, l'amour, affectent le corps aussi bien que l'âme. La colère est le désir de rendre douleur pour douleur, dira un dialecticien; la colère est le bouillonnement du sang qui se porte au cœur, dira un phy-

(1) *De anim.*, II, I, 1-4.
(2) *Ibid.*, II, 18, 19.
(3) *Ibid.*, 19; III, 25.

sicien : ils ont raison tous deux. La colère est un désir dans l'âme, et un bouillonnement dans le corps. C'est l'âme qui sent : je le veux ; mais le corps joue son rôle dans la sensation. C'est l'âme qui pense : sans doute ; mais le corps n'est pas étranger à la pensée (1).

L'âme ne peut donc pas être séparée du corps, ni ses parties, si elle en a, des parties du corps. Car, de même que l'âme en général est l'entéléchie du corps en général, ainsi telle partie de l'âme est proprement l'entéléchie de telle partie du corps, la vision de l'œil, la sensation des sens.

Il ne serait cependant pas impossible absolument qu'une certaine partie de l'âme fût séparable : il suffirait qu'elle ne fût l'entéléchie d'aucune partie du corps. N'en est-il pas ainsi de l'Intelligence, νοῦς, qui ne semble attachée à aucun organe déterminé (2)?

« L'intelligence *paraît* être en nous comme *une sorte d'essence impérissable.* Si elle devait périr, ce serait dans la langueur et l'affaissement de la vieillesse. Or, dans cet état, elle devient ce que deviennent les sens. Si le vieillard avait les yeux du jeune homme, il verrait comme lui. Dans la vieillesse, comme dans l'ivresse et la maladie, ce n'est pas l'âme qui s'altère, c'est le corps. L'intelligence s'affaiblit de l'affaiblissement des organes : en elle-même, *elle est impassible.* Raisonner, aimer, haïr, sont des manières d'être communes à l'âme et au corps, et elles meurent avec ce dernier. Mais l'Intelligence est *peut-être* quelque chose de *divin* et d'*impassible* (3).

Quoi qu'il en soit, c'est une grave et obscure question

(1) *De anim.*, I, I, 17, 23.
(2) *Ibid.*, II, I, 19.
(3) *Ibid.*, I, V, 5.

de savoir si l'âme est dans le corps *comme le passager dans le navire* (1).

Dès ici, Aristote se montre tel qu'il se retrouve partout : l'adversaire ardent et le disciple original de Platon. Comme Platon, il observe l'âme, mais dans tous les êtres vivants, corrigeant par cette comparaison féconde les idées étroites de ses devanciers; il observe l'âme, mais dans le corps, nécessaire à son développement, et peut-être à son existence. Soit qu'il cite, soit qu'il taise son nom, c'est encore Platon qu'il combat dans la critique souvent profonde, quelquefois obscure, des définitions de l'âme. Platon ne mettait-il pas tous les éléments dans l'âme, expliquant la connaissance par le rapport des semblables? Platon ne faisait-il pas de l'âme le principe éternellement mobile du mouvement? Platon ne voulait pas que l'âme fût l'harmonie du corps, mais était-il bien loin d'y voir un nombre, et par conséquent un nombre qui se meut? Enfin, nul doute qu'Aristote ne s'attaque directement à son maître, lorsqu'il repousse la théorie platonicienne de la participation, au nom de l'unité et de l'individualité humaines.

Si différente qu'elle soit de la théorie de Platon, celle d'Aristote n'est cependant pas sans rapports avec elle. L'âme n'est pas formée des éléments, mais elle s'y unit étroitement, en s'unissant au corps. L'âme n'est pas mue, et ne peut l'être, mais elle meut par la vertu secrète de la pensée et de la volonté. L'âme n'est pas une idée, ni la participation du corps à une idée; mais c'est une *certaine forme* dans un *certain corps.* Enfin, comme dans le *Phédon*, elle est le principe de la vie, ou la vie même, et si elle périt dans la dissolution des organes, l'intelligence du moins pourrait bien être immortelle.

(1) *De anim.*, II, 1, 19.

Faut-il ajouter que, sur plus d'un point, il y a visiblement progrès de Platon à Aristote? Je trouve d'abord dans la théorie de ce dernier l'avantage de la netteté et de la précision. Platon n'est clair et explicite que sur l'importante distinction de l'âme et du corps. Il excelle à les opposer par leurs caractères, mais il en détermine imparfaitement la nature essentielle, surtout celle de l'âme. elle est *incorporelle*, sans être absolument *immatérielle*, et plutôt semblable à l'intelligible, qu'intelligible. Aristote fait sortir l'âme de la pénombre où l'avait laissée son maître. Il n'y a que deux principes d'existence : la matière, qui n'*est* rien sans la forme ; la forme qui ne *peut* rien sans la matière. Le corps est une certaine matière ; l'âme, une certaine forme ; et l'homme, le vivant résultat de ces deux éléments, disposés l'un pour l'autre, et indissolublement unis.

Je trouve aussi dans la théorie d'Aristote une détermination plus exacte de l'intime et nécessaire corrélation de l'âme et du corps. Dans le platonisme, ces deux principes sont complètement indépendants, et leur union est à la fois un accident et un malheur. Sans rapport naturel avec le corps, l'âme y trouve bien moins le secours dont elle a besoin, que l'obstacle qu'elle ne peut surmonter. Elle y est enfermée comme en une prison, ensevelie comme en un tombeau. Moins poétiques, les vues d'Aristote sont plus près de la vérité, parce qu'elles sont plus près des faits. Le corps est fait pour l'âme, et réciproquement. Le corps trouve dans l'âme la *fin* pour laquelle il a été disposé, organisé ; l'âme, à son tour, trouve dans le corps l'organisation, l'instrument, le *moyen*, sans lesquels elle ne pourrait passer de la puissance à l'acte, c'est-à-dire vivre, penser, mouvoir. Et comme un autre moyen ne pourrait servir également bien à la même fin, ni une autre fin s'obtenir également bien par le même moyen, le corps

ne pourrait pas recevoir une autre âme, ni l'âme se donner à un autre corps. C'est ainsi que la matière et la forme, la substance et la force, le corps et l'âme, s'unissent, par un rapport nécessaire, en un être indivisible, qui est l'homme.

II.

DES PARTIES OU DES FACULTÉS DE L'AME.

L'âme connue, en elle-même, et dans sa relation au corps, il faut chercher si elle a des *parties*, ou des *facultés*, et lesquelles. Or, cette question a été souvent posée, souvent résolue, mais jamais bien.

On a divisé l'âme en deux parties, l'une raisonnable, l'autre irraisonnable; en trois facultés, la raison, l'énergie et l'appétit. Mais il semble difficile de borner les puissances de l'âme à un si petit nombre, et elles paraissent *presque innombrables*. Les parties et les facultés précitées ont entre elles de profondes différences : à la bonne heure! Mais bien d'autres en ont de plus profondes encore. Telle est la *Nutrition*, τὸ θρεπτικόν, commune aux plantes et aux animaux. Telle est la *Sensibilité*, τὸ αἰσθητικόν, qui ne rentre exactement ni dans la partie raisonnable, ni dans l'irraisonnable. Telle est l'*Imagination*, τὸ φανταστικόν, qui diffère de toutes les autres facultés, également embarassante, soit qu'on la rapporte à l'une d'elles, soit qu'on lui fasse une place à part. Tel est encore le *Désir*, τὸ ὀρεκτικόν, dont on ne peut méconnaître la nature spéciale, et qu'il faudrait, chose absurde! diviser entre les trois parties de l'âme, si l'âme se composait de trois parties. Telle est enfin la *Locomotion*, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον, bien distincte de la faculté nutritive, quoiqu'il y ait mouvement dans l'une et l'autre (1). Il

(1) *De anim.*, III, x, 2.

convient donc de poser de nouveau, pour le mieux résoudre, le difficile problème des facultés de l'âme.

Il y a trois choses dans l'âme, qu'il importe de ne pas confondre, savoir, les *facultés ; δυνάμεις*, les *manières d'être, πάθη*, les *habitudes, ἕξεις* (1). Les facultés sont les pouvoirs que nous avons de produire certains actes, sentir, penser, se réjouir, s'apitoyer (2). Les manières d'être sont ces actes mêmes, la sensation (3), la pensée, la joie, la pitié (4). Les habitudes sont les dispositions à reproduire ces actes, soit avec excès, soit avec mesure (5).

Les facultés sont naturelles (6), les habitudes acquises (7), et les manières d'être passagères (8).

Les facultés distinguées, il faut encore éviter de poser le problème d'une manière générale, et de demander quelles sont les facultés de l'âme. L'âme n'est pas une idée universelle, elle est telle ou telle, et, suivant le degré qu'elle occupe dans l'échelle des êtres, elle a un plus ou moins grand nombre de facultés différentes (9). Les plantes, qui sont déjà des êtres vivants, sont limitées à une seule, la première et la plus essentielle, savoir, la Nutrition (10). Grâce à cette force intérieure, elles puisent dans le sol et dans l'air, par la racine et la tige, les éléments qui les font croître. Elles vivent en se nourrissant,

(1) *Mor. Nic.*, II, IV, 26, A; *Gr. Mor.*, I, VII, 200, E.
(2) *Ibid.*, tout le chapitre.
(3) *De sens.*, I.
(4) Tous les mêmes passages que ci-dessus.
(5) *De sens.*, I.
(6) *Mor. Nic.*, II, IV.
(7) *Ibid.*, I et II.
(8) *Ibid.*, pass.
(9) *De anim.*, II, III, 9.
(10) *Ibid*, II, 4; III, 2.

et meurent dès qu'elles ne se nourrissent plus. La faculté nutritive constitue donc à elle seule l'âme de la plante, et elle est en même temps la caractéristique de l'être vivant.

Ce qui d'un être vivant fait un animal, c'est la Sensibilité. En effet, comme il n'est pas une seule plante qui ne se nourrisse, il n'est pas un seul animal qui ne sente (1). Le dernier, l'animal-plante, le zoophyte, a au moins le toucher (2), qui est le sens de l'alimentation. La faculté sensible est donc la caractéristique de l'animal.

Mais il est des animaux qui ajoutent au toucher tous les autres sens, et aux sens la puissance de se mouvoir dans l'espace, c'est-à-dire la Locomotion. Ce n'est pas la locomotion qui constitue l'animal, mais elle ne saurait manquer aux animaux supérieurs. La faculté locomotrice est donc la caractéristique de l'animal complet et parfait.

Ce qui d'un animal fait un homme, c'est la Pensée, par où il ne faut entendre ni l'imagination, ni même le raisonnement, mais l'intelligence proprement dite, c'est-à-dire la *Raison spéculative* (3). La faculté rationnelle est donc la caractéristique de l'homme.

Sur ces différentes facultés, il y a une double remarque à faire, c'est que l'inférieure est indépendante de la supérieure, mais non celle-ci de celle-là. La nutrition n'a pas besoin de la sensibilité, témoin : la plante; ni la sensibilité de la locomotion, témoin : l'animal imparfait; ni la locomotion de la raison, témoin : l'animal parfait. Au contraire, la sensibilité suppose la nutrition; la locomotion, la sensibilité; et la raison, toutes les autres facultés, qu'elle achève et couronne, en les surpassant infiniment. Telles sont les figures géométriques, dans lesquelles le

(1) *De anim.*, II, II, 2, 4, 6, 7, 9.

(2) *Hist. an.*, VIII, I; *De gen. an.*, I, I.

(3) *De anim.*, II, III, 4, 6, 10 et pass.



terme qui suit contient toujours en puissance le terme qui précède (1).

Les facultés de l'âme humaine sont donc à la fois celle de la plante, celles de l'animal à tous les degrés et celle de l'homme, c'est-à-dire : la Nutrition, la Sensibilité, la Locomotion et l'Intelligence (2).

Notons, pour plus d'exactitude, que la génération se rapporte à la nutrition (3) et le désir à la sensibilité (4). Ce qui explique, sans contradiction avec ce qui précède, cette phrase d'Aristote : « Les puissances de l'âme sont la Nutrition, la Sensibilité, le Désir, la Locomotion, l'Intelligence. »

Telle est la théorie péripatéticienne des facultés de l'âme. Elle est manifestement le fruit de la méthode nouvelle, préconisée par Aristote, savoir, l'observation comparative de toutes les âmes disséminées dans les êtres vivants. Elle diffère d'une façon très-notable de la théorie de Platon, sévèrement et peut-être justement critiquée par son disciple. Cependant elle en procède encore; et il n'est pas d'un médiocre intérêt de suivre pas à pas Aristote acceptant d'abord les idées du maître, puis les modifiant de plus en plus, jusqu'à ce qu'il arrive enfin, par l'application d'une méthode nouvelle, à un résultat nouveau. Or, je crois retrouver des traces visibles de ce progrès naturel dans les passages suivants, que je traduis sans commentaire :

« Platon partagea l'âme en une partie douée de raison et une partie irraisonnable, *et ce fut bien fait* (6).

(1) *De anim.*, II, III, 9; 10, 7.
(2) *Ibid.*, II, 3.
(3) *Ibid.*, IV, 2.
(4) *Ibid.*, III, 3.
(5) *Ibid.*, 1.
(6) *Gr. Mor.*, I, I, 192, C; V, 199, B.

« Le propre de la raison, c'est de commander à l'appétit et à l'énergie ; le propre de l'appétit et de l'énergie, c'est d'obéir à la raison ; mais ni la raison ne commande toujours, ni l'appétit et l'énergie n'obéissent toujours (1).

« Il y a dans l'âme deux parties, dont l'une est douée et l'autre privée de raison. La partie irraisonnable se divise encore en deux autres parties. De ces dernières, l'une est le *principe en vertu duquel les corps se nourrissent et s'accroissent*, et *elle est commune à tous les êtres vivants*. Elle ne paraît donc pas être *une faculté proprement humaine*. L'autre, quoiqu'irraisonnable comme la précédente, n'est cependant pas sans rapport avec la raison. En effet, n'y a-t-il pas en nous quelque chose qui s'oppose à la raison et lutte contre elle ? N'y a-t-il pas chez l'intempérant un principe actif qui fait effort en sens contraire ? D'autre part, ce même principe, chez le tempérant, n'obéit-il pas à la raison, obéissance qui devient tout ce qu'elle peut être chez le sage, habitué à plier sous cette règle austère ? Ainsi l'âme irraisonnable comprend deux facultés distinctes. Celle qui se retrouve dans les plantes ne participe en aucune manière à la raison ; quant à l'appétit et en général au *désir*, ils y participent en tant qu'ils se soumettent à ses prescriptions. On pourrait, en considérant les choses d'un autre biais, distinguer deux parties dans l'âme raisonnable, celle-ci possédant la raison en elle-même et par elle-même, celle-là qui lui prête l'oreille comme un fils à son père (2). »

On a vu à quelle théorie Aristote, corrigeant son maître par ses observations personnelles, s'arrêta définitivement. Platon avait réuni en une seule faculté, l'Appétit, un grand nombre de principes bien différents : d'abord, la nutri-

(1) *Topic.*, V, I, 321, E.
(2) *Mor. Nic.*, I, XIII, 19, 20.

tion et la génération, puis les instincts les plus grossiers de notre nature, puis le plaisir et la douleur, puis la sensation en général. Aristote sépara la nutrition et la génération, qui se trouvent dans les plantes, des autres éléments, qui ne s'y trouvent pas, et en fit une faculté *sui generis*, τὸ θρεπτικόν. Rattachant les instincts grossiers, ἐπιθυμία, au désir, ὄρεξις, le désir au plaisir et à la douleur, le plaisir et la douleur à la sensibilité en général, il éleva celle-ci au rang de faculté originale, τὸ αἰσθητικόν (1). Platon avait mis à part l'énergie, θυμός; Aristote la rapporta, ainsi que la volonté, βούλησις (2), immédiatement au désir, médiatement à la sensibilité, et, à la place du θυμός ravalé à un rang inférieur, installa la locomotion, trop négligée depuis Socrate, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον. Il donna pour couronnement à ces facultés diverses celle-là même que Platon, répétant les pythagoriciens, avait déclarée immortelle et presque divine, l'intelligence ou la raison, τὸ διανοητικόν. Et c'est ainsi que, comparant la théorie platonicienne à la Nature, et refaisant la copie sur le modèle, il produisit enfin une doctrine nouvelle, marquée au coin du génie et de la vérité.

Il y a donc quatre facultés dans l'âme. Ce qui fait naître cette question : Chacune de ces facultés est-elle l'âme tout entière, ou seulement une partie de l'âme (3)? Si les facultés sont des parties de l'âme, sont-elles séparables seulement par la pensée, ou le sont-elles effectivement, matériellement, τόπῳ (4)?

(1) *De an.*, II, III.

(2) *Ibid.*

(3) Arist., *De anim.*, I, IX, 1, 2, pose la même question en des termes presqu'identiques à ceux dont s'était servi Platon.

(4) *Ibid.*, II, II, 10.

Quelques-uns prétendent que l'âme est divisible, et, par exemple, qu'elle pense par une partie, et désire par une autre (1). Mais, si l'âme est divisible, qui donc maintient ses parties, et leur donne l'unité? Le corps? Mais n'est-ce pas plutôt l'âme qui tient les parties du corps unies en un tout? Dès qu'elle l'abandonne, ne le voit-on pas cesser de respirer, se dissoudre et se corrompre? Veut-on que ce soit quelqu'autre principe qui rende l'âme une, alors c'est ce principe qui est l'âme. Mais la question se pose de nouveau : ce principe est-il simple ou multiple? S'il est simple, mieux valait reconnaître d'abord la simplicité de l'âme. S'il est multiple, la raison veut savoir qui assemble et unit ses parties, et se perd dans un progrès à l'infini (2).

Mais divisons la difficulté pour la mieux résoudre. L'observation ne permet pas de douter que l'âme réduite à la faculté nutritive soit vraiment une et indivisible. Qui ne sait que la plupart des plantes peuvent être coupées et partagées sans périr; que, tout au contraire, chacun de leurs fragments, continuant de vivre, paraît posséder entière l'âme de la plante primitive?

Un fait du même genre prouve la simplicité de l'âme de l'animal, à la fois nutritive, sensible et motrice. Combien d'insectes peuvent être impunément divisés en plusieurs tronçons? Chacun de ces tronçons se comporte comme l'insecte lui-même, se nourrissant, sentant et se mouvant dans l'espace. D'où il suit que la nutrition, la sensibilité et la locomotion sont inséparablement unies dans les âmes où elles coexistent.

Mais l'intelligence, mais la raison spéculative?... Avouons notre ignorance. Cette faculté semble être un

(1) Allusion à Platon, dont Aristote combat l'opinion.

(2) *De anim.*, I, IX, 3, 4.

autre genre d'âme. Peut-être est-elle séparable, peut-être diffère-t-elle des autres puissances, comme l'éternel diffère du périssable (1).

Mais si les facultés, l'intelligence exceptée, forment une âme indivisible, si elles ne sont pas séparables, du moins sont-elles bien distinctes pour la pensée. Il reste toujours vrai qu'autre chose est se nourrir, autre chose mouvoir, autre chose penser. Et c'est ce qui paraît visiblement dans la série des êtres vivants, les uns possédant une seule faculté, les autres deux, les autres trois, les autres toutes.

Cette question de l'unité de l'âme et de l'indivisibilité de ses facultés, il est évident qu'Aristote l'emprunte à Platon. Il y a tel passage où il l'énonce en des termes identiques, et l'on ne peut ne pas reconnaître Platon dans ces philosophes qui prétendent que *l'âme pense par une partie et désire par une autre.* Mais il la résout en sens contraire, et, il faut le dire, dans le sens de la vérité. C'est une des plus graves erreurs de Platon de n'avoir pas senti que l'âme est essentiellement simple, et que ses facultés sont les divers attributs d'un commun sujet, non les parties séparables d'un tout divisible. C'est au contraire l'honneur d'Aristote d'avoir retrouvé et rétabli cette vérité méconnue, et l'on a lieu de s'étonner qu'il ait pu le faire sans le secours de la conscience, qu'il oublie d'interroger.

En remontant d'Aristote à Platon, et de celui-ci aux pythagoriciens, ses maîtres à plus d'un égard, on ne peut ne pas être frappé du constant progrès de la pensée humaine méditant sur elle-même. Les pythagoriciens séparaient d'abord la vie et l'âme, logeant ainsi dans le corps

(1) *De anim.*, II, II, 11.

deux principes absolument indépendants. Ensuite, ils divisaient chacun de ces principes en deux parties distinctes, séparables et mêmes séparées, puisqu'elles étaient localisées dans des organes différents. Platon fit un premier pas vers la simplicité. Il confondit la vie et l'âme, rapportant à l'âme tout ce qui n'est pas le corps, au corps tout ce qui n'est pas l'âme. Mais il crut l'âme divisible et continua de la disperser dans les différentes parties de l'organisation. Aristote poursuit l'œuvre commencée et l'achève. Qui dit l'âme dit la vie, qui dit la vie dit l'âme. C'est l'âme qui fait végéter la plante, comme c'est elle qui fait sentir l'animal, et penser l'homme. Ce n'est pas tout : l'âme a des facultés, mais elle n'a pas de parties. C'est par l'âme tout entière que l'homme se nourrit, sent, se meut, et pense. Il n'y a pas un plus ou moins grand nombre d'âmes, il n'y a qu'une seule âme. Cette âme unique réside dans un organe unique, le cœur; ou plutôt elle n'est pas localisée, elle n'a pas de rapport à l'espace.

III.

DE LA SENSIBILITÉ. — DES SENS PARTICULIERS.

La Sensation est une connaissance, αἴσθησις, γνῶσίς τις (1), et par conséquent la Sensibilité, aussi bien que l'intelligence proprement dite, fait partie de la faculté plus générale de connaître, τὸ κριτικόν.

Ce qui prouve encore que la connaissance procède et de l'intelligence et de la sensibilité (2), c'est que les objets sont de deux sortes, ou sensibles ou intelligibles (3) :

(1) *De gen. animal.*, III, IX, 1.
(2) *De an.*, III, IX, 1.
(3) *Ibid.*, VIII.

Or, de même que les objets intelligibles ne peuvent être connus que par l'intelligence, les objets sensibles ne peuvent être connus que par la sensibilité.

Qu'est-ce donc que la sensibilité ?

D'une manière toute générale, c'est *la faculté d'être mu et de pâtir.* Elle consiste en *une certaine modification.*

Sentir c'est *pâtir*, mais non d'une manière quelconque. On entend, en effet, deux choses différentes par le mot *passion :* ou bien la conservation de ce qui est en puissance, déterminée par ce qui est en acte, et semblable : c'est ce qui a lieu lorsque le constructeur construit, lorsque le savant sait quelque chose ; ou bien *une certaine destruction par le contraire* (1). C'est ce qui a lieu dans la sensation.

Sentir, c'est être *modifié*, mais non d'une manière quelconque. Il y a une différence essentielle entre la modification de l'être inanimé et celle de l'être sensible : le premier est modifié sans le savoir ; le second, le sachant (2).

La sensibilité a deux manières d'être : en puissance, en acte. Par exemple, elle est en puissance dans l'homme qui dort, en acte dans l'homme qui veille (3). Et comme, chronologiquement, la puissance précède l'acte (4), c'est une question de savoir comment la sensibilité passe de la puissance à l'acte.

Point d'objet extérieur et point de sensation. Simple puissance d'abord, la sensibilité, réduite à elle-même, n'arriverait jamais à l'acte, comme le combustible, sans le feu, ne brûlerait jamais. Il lui faut, pour entrer en exercice, une excitation venue du dehors. Il n'en est pas

(1) *De anim.*, II, v, 1, 9.
(2) *Phys.*, VII, iv, Théorie de l'Ἀλλοίωσις.
(3) *De an.*, II, v, 5.
(4) *Mét.*, V, xi.

de la sensibilité comme de l'intelligence : on peut penser spontanément. parce que l'objet de la pensée, savoir, l'universel, réside dans l'âme ; mais on ne peut sentir spontanément, parce que l'objet de la sensation, savoir, le particulier, est nécessairement extérieur. Impossible de voir, sans objet visible ; de toucher, sans objet tangible ; de sentir, sans objet sensible. Impossible de voir, de toucher, de sentir, sans objets extérieurs (1).

De là vient que la sensibilité ne peut s'exercer que par le moyen du corps : aussi la range-t-on parmi les choses communes au corps et à l'âme (2).

Mais la sensibilité est-elle tout d'une pièce? N'enferme-t-elle pas plutôt un certain nombre de parties distinctes? Déterminons d'abord la méthode à suivre pour résoudre ce problème.

Il ne faut pas songer à étudier les facultés en elles-mêmes ; on ne peut les connaître que dans leurs actes. Il ne faut pas vouloir observer les actes en eux-mêmes ; on ne peut les connaître que dans leurs objets. D'où il suit que cette question : La sensibilité a-t-elle des parties? doit se traduire par celle-ci : La sensation a-t-elle des espèces? et cette dernière en cette autre : L'objet sensible a-t-il des différences (3)?

Or, il en a, et d'incontestables. L'objet sensible l'est *en soi* ou l'est *accidentellement*. L'objet sensible en soi est encore de deux sortes : *propre* ou *commun* (4).

J'appelle *propre* ce qui est senti par un certain sens, et ne peut l'être par aucun autre. Par exemple, la couleur, le son, la saveur, etc. (5). Il est à remarquer que les

(1) *De anim.*, II, v, 4, 12.
(2) *De sens.*, I, 61, A.
(3) *De an.*, II, II, 1.
(4) *Ibid.*, vi, 2.
(5) *Ibid.*, 3.

objets propres renferment une ou plusieurs oppositions. Tel est, dans la couleur, le contraste du blanc et du noir; du grave et de l'aigu, dans le son; du doux et de l'amer, dans la saveur, etc. (1).

J'appelle *commun* ce qui peut être senti par plusieurs sens à la fois, ou même par tous. Par exemple, le mouvement, le nombre, la figure, etc. (2). Il est à remarquer que les objets communs ne comportent aucune contrariété. Une figure n'est pas contraire à une autre figure (3).

J'appelle *sensible par accident* ce qui est perçu par les sens, bien que ne s'y rapportant pas; ou par un certain sens, bien que se rapportant à un autre. Je vois un objet blanc et c'est le fils de Diarès : le fils de Diarès est sensible par sa blancheur, non par lui-même; il est donc accidentellement sensible (4). Je vois un objet rouge, et c'est un fruit amer : le fruit amer est visible par sa couleur et non par son amertume; il est donc accidentellement visible, et, dans ce cas particulier, accidentellement sensible (5).

Les objets propres supposent des sens particuliers. Les objets communs ne supposent pas de nouveaux sens, puisqu'ils ont pour caractère d'être perçus par plusieurs sens particuliers à la fois, ou par tous. Il en est de même, par une autre raison, des objets accidentellement sensibles : s'ils se rapportaient à un sens spécial, ils ne seraient plus sensibles *par accident*. Les objets propres sont les objets sensibles par excellence (6); et les sens particuliers constituent essentiellement la sensibilité.

(1) *De anim.*, XI; *De sens.*, IV, VI.
(2) *Ibid.*, II, VI, 4.
(3) *De sens.*, IV.
(4) *De an.*, II, VI, 5.
(5) *Mét.*, XI, *De an.*, III, I.
(6) *De an.*, II, VI, 6.

Les objets propres sont de cinq sortes, savoir : le son, la couleur, l'odeur, la saveur et le *tangible*, ἁφή (1). Il y a donc cinq sens particuliers (car la Nature nous a donné pour des objets différents des sens différents (2)), savoir : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

Il a été dit que la sensibilité en général s'exerce par le moyen du corps ; chaque sens particulier s'exerce par le moyen d'un organe particulier : la vue, par les yeux ; l'ouïe, par les oreilles ; l'odorat, par les narines ; le goût, par la langue ; le toucher, par une partie qui n'est pas la chair, et qui réside dans le voisinage du cœur (3).

Chacun de ces organes est double (4), comme le corps, qui se compose de deux parties parallèles (5). Cela est évident pour les yeux, les oreilles et les narines ; incertain pour la langue, dans laquelle il n'est pourtant pas impossible de distinguer deux parties ; plus incertain pour le *sensorium*, αἰσθητήριον, du toucher, qui est tout-à-fait intérieur.

Ces organes, doubles ou non, sont diversement situés. Ceux de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, sont placés à la tête, les yeux au-devant, parce qu'on voit en face de soi ; les oreilles de chaque côté, parce qu'on n'entend pas seulement en avant de soi, mais tout à l'entour ; les narines dans l'intervalle des yeux et au-dessous, parce que,

(1) *De sens.*, III, 65, B.

(2) *Gr. Mor.*, I, xxxv.

(3) *De part. anim.*, II, x.

(4) Aristote avait pressenti et résolu à sa manière le problème que cette disposition fait naître :

« Quelqu'un dira peut-être que les yeux étant au nombre de deux, il peut bien y avoir deux représentations dans l'âme.

« — Les yeux sont deux, oui, mais leur acte est un. » (*De sens.*, VII, 80, E.)

(5) *Hist. animal.*, II, 15.

l'olfaction ayant lieu par la respiration, il fallait qu'elles se trouvassent sur le passage de l'air. Quant aux organes du goût et du toucher, moins connus, parce qu'ils sont moins apparents, ils dépendent essentiellement du cœur, commun instrument, centre, principe de la sensibilité (1).

De la situation des organes de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, on a conclu que l'encéphale est le principe de la sensibilité : hâtons-nous de le dire, c'est une manifeste erreur. La situation des organes de ces sens s'explique par des raisons particulières et générales. Par des raisons particulières : il y a affinité entre la vue et l'eau ; or, l'encéphale est humide et froid. Il y a affinité entre l'ouïe et l'air ; or, l'occiput est vide, c'est-à-dire plein d'air. Et comme certains canaux vont des yeux aux veines qui circulent autour de l'encéphale, ainsi d'autres canaux se rendent des oreilles dans l'occiput. Par des raisons générales : si le sang n'est pas la cause de la sensibilité, il en est du moins la condition. Mais une trop grande chaleur est un obstacle, et il faut que le sang soit pur et tranquille, pour que la sensation soit *nette* et *exacte*. Le rôle de l'encéphale, dépourvu de chair, est de refroidir le sang, et, en le refroidissant, de le purifier, de le calmer (2).

Ainsi, l'encéphale n'est pas ce qui nous fait sentir, ce serait plutôt le sang ; mais le sang n'est lui-même qu'un agent secondaire, et la cause première de la sensibilité, c'est le cœur, qui est premièrement sanguin, qui réside au centre de l'organisation, d'où partent, où reviennent toutes les émotions du plaisir et de la douleur, et en général les sensations de toute sorte (3).

(1) *De part. animal.*, II, x.
(2) *Ibid.*, II, x, pass.
(3) *Ibid.*, III, iv, 520, 221.

La plupart des philosophes se sont plu à rapporter les organes des sens aux éléments, mais ils ont commis sur ce point plus d'une grave erreur. Ainsi, tous, ou presque tous, forment la vue de l'élément igné, et cette théorie se retrouve dans le *Timée*. Ils n'ont pas senti, outre beaucoup d'autres difficultés (1), que si la vue était une flamme qui se projette au-dehors, il n'y aurait pas de raison pour qu'on ne vît pas au milieu des ténèbres aussi bien qu'en plein jour. Le seul Démocrite a compris que l'eau joue un rôle dans la vision, mais il a eu le tort d'y mêler des images. Il y a bien une image, mais cette image n'est qu'une réfraction dans l'œil, qui est poli.

Le rapport des *sensoria* et des éléments est le suivant : la vue est formée de l'eau, qui est transparente comme l'air, mais plus facile à saisir et à retenir. L'ouïe tient de l'air. L'odorat, du feu; car l'odeur est une sorte de vapeur ignée, et le sens est en puissance ce que l'objet sensible est en acte (2). Enfin, le toucher est plus semblable à la terre, et il en est de même du goût, qui est une espèce de toucher (3).

Voilà les sens particuliers et leurs organes respectifs. Mais sont-ils rigoureusement au nombre de cinq? Est-il bien vrai qu'on n'en puisse compter ni plus ni moins?

1°. Il n'y en a pas plus. Disons mieux : il ne peut pas y en avoir plus. En effet, la vue perçoit toutes les couleurs, l'ouïe tous les sons, et les cinq sens tous les objets sensibles. Un sixième sens n'aurait donc pas d'objet.

D'un autre côté, les organes des sens correspondent aux quatre éléments, la vue à l'eau, l'ouïe à l'air, l'odorat au feu, le goût et le toucher à la terre. Un sixième sens

(1) *De sens.*, II, première moitié.
(2) *Ibid.*, II, 63, 64.
(3) *De an.*, III, I, 2.

n'aurait donc pas d'élément (1). Sans élément et sans objet, il ne viendrait de rien et ne servirait à rien.

2°. Il n'y en a pas moins. Démocrite et beaucoup de physiciens ont bien prétendu ramener toutes les qualités sensibles aux tangibles et tous les sens au toucher; mais cela est doublement absurde. Il est facile de voir que la couleur et le son ne sont pas tangibles, comme aussi que la vue et l'ouïe ne sont pas de même nature, et ne s'exercent pas dans les mêmes conditions que le toucher (2).

Il en est des cinq Sens, comparés entre eux, comme des quatre facultés de l'âme, comparées entre elles. Ils ne sont ni égaux, ni également nécessaires. Il y en a d'inférieurs, il y en a de supérieurs; et les premiers peuvent aller sans les seconds, mais non ceux-ci sans ceux-là (3).

Le toucher, aussi bien que le goût, qui est encore une sorte de toucher, importe à l'existence même de l'animal. Sans le toucher, il se trouverait en contact avec les corps à son insu, et n'aurait aucun moyen ni d'éviter ce qui doit lui nuire, ni de rechercher ce qui peut lui servir (4). Sans le goût, il serait incapable de discerner dans les aliments le doux et l'amer, et condamné à périr, faute de savoir se nourrir (5).

Le toucher et le goût regardent à l'*être;* l'odorat, la vue et l'ouïe, au *bien-être.* Ils permettent à l'animal qui les possède de sentir à distance, de se prémunir contre les accidents, et d'aller au-devant des bonnes fortunes (6).

(1) *De an.*, III, I, 2.
(2) *De sens.*, IV, 70, C.
(3) *De an.*, III, XII; *De sens.*, I.
(4) *De an.*, III, XII, 7, 8.
(5) *De sens.*, I, 61, B.
(6) *De an.*, III, XII, 9; *De sens.*, I, 61, C.

Il y a plus : les deux derniers sens, l'ouïe et la vue, dans l'animal capable de réflexion, rendent de remarquables services à la Raison même, en nous faisant discerner des multitudes de différences aussi bien dans les choses intelligibles que dans les sensibles (1).

Sous un rapport, la vue est supérieure à l'ouïe, et, sous un autre, l'ouïe à la vue. En effet, la vue nous révèle un très-grand nombre de différences, tous les corps ayant part à la couleur ; l'ouïe, au contraire, ne nous en fait connaître qu'un très-petit nombre, savoir, celles du son et de la voix humaine. Mais, indirectement, il est vrai, l'ouïe a une bien autre importance scientifique que la vue, puisque c'est elle qui fournit à la pensée le secours de la parole. Et n'est-ce pas ainsi qu'il faut expliquer la supériorité des aveugles sur les sourds-muets (2)?

Puisque, entre les sens, les uns sont nécessaires, tandis que les autres sont seulement utiles, on conçoit que les premiers ne doivent faire défaut à nul animal ; que les seconds doivent être l'exclusif privilége des animaux parfaits. C'est ce que confirme l'expérience. Tel animal est réduit au sens du toucher, auquel il faut sans doute ajouter celui du goût (3). Tel autre a encore le sens de l'odorat. Tel autre les a tous (4). Nul n'est mieux doué que l'homme, être sensible par excellence, εὐαισθητότατος (5).

Puisque les sens se trouvent isolés dans la série des animaux, ils sont donc indépendants; mais cette indépen-

(1) *De sens.*, I, 61, C.
(2) *Ibid.*, C, D, E.
(3) *Ibid.*, B.
(4) *De anim.*, II, II, 8, 9, 13.
(5) *De part. animal.*, II, XVII.

dance n'a lieu que de bas en haut. Le toucher, le goût, n'ont pas besoin, pour exister et pour fonctionner, des trois autres sens; mais ceux-ci ne peuvent se passer de ceux-là (1). Le toucher est la condition de tous les autres (2); c'est le sens primordial, fondamental.

§ 1. Du toucher (3).

L'objet du toucher est le *tangible* (4).

Le tangible étant une des espèces du sensible, ou plutôt *le sensible par excellence* (5), doit renfermer un certain nombre de contrariétés (6). Ces contrariétés sont les suivantes : le chaud et le froid, le sec et l'humide, le pesant et le léger, le dur et le mou, le visqueux et l'aride, le rude et le poli, le dense et le rare (7).

Cette multiplicité de contrariétés fait naître une question : Le toucher est-il un sens unique, ou la réunion de plusieurs sens? Cette dernière alternative paraîtra la vraie, si l'on songe que la vue ne correspond qu'à une seule contrariété, celle du blanc et du noir; l'ouïe à une seule, celle du grave et de l'aigu; le goût à une seule, celle de l'amer et du doux. Il est vrai qu'il ne serait pas impossible

(1) *De an.*, II, II, 8, 9, 13; *De sens.*, I, pass.

(2) *Ibid.*, III, 10, *De sens.*, I.

(3) Je renverse l'ordre dans lequel Aristote étudie les cinq sens dans le traité de l'âme. C'est l'esprit qu'il faut suivre, non la lettre. Aristote devait étudier les premiers, les sens essentiels à l'animal. A-t-il voulu faire autrement que son maître, en commençant par où il avait fini?

(4) Mot à mot : le *toucher*, ἁφή. Remarquez que cette même expression tautologique se trouve déjà dans les systèmes de l'Inde. V. *Ess. de Colebr.*, t. I, p. 60.

(5) *De gen. et corrupt.*, II, II, 727, B.

(6) *Ibid.*, I, 726, C.

(7) *Ibid.*, II, 727, D.

de multiplier aussi les contrariétés de ces sens. On pourrait distinguer dans la voix, outre le grave et l'aigu, le fort et le faible, et mille autres nuances. Mais il resterait toujours que l'ouïe a un objet unique, le son; la vue un objet unique, la couleur; tandis qu'on ne voit pas d'abord quel est l'objet unique du toucher (1).

Ce n'est cependant pas à dire qu'il n'existe pas. Sous la multiplicité superficielle du tangible se cache une profonde unité. D'abord, le pesant et le léger mis à part (2), toutes les autres contrariétés se rapportent aux contrariétés fondamentales du chaud et du froid, du sec et de l'humide. Mais il faut premièrement définir le chaud et le froid, le sec et l'humide.

Le chaud est ce qui rassemble les choses homogènes.

Le froid est ce qui rassemble à la fois les choses homogènes et hétérogènes.

Le sec est ce qui se limite facilement par ses propres bornes.

L'humide est ce qui, étant facile à limiter, ne se limite cependant pas par ses propres bornes.

Rapprochez maintenant de ces deux contrariétés essentielles celles du dense et du rare, du visqueux et de l'aride, du dur et du mou, etc., et vous verrez qu'elles n'en sont que des accidents. Le rare, qui se répand partout, et se plie à toutes les formes du contenant, revient à l'humide, qui reçoit volontiers toutes les limites, sans pouvoir s'en donner à soi-même; et le dense, opposé au rare, revient au sec, opposé à l'humide. Le visqueux n'est que l'humide modifié : telle l'huile; l'aride n'est que le sec à la plus haute puissance. Le mou est ce qui cède à la pression; mais l'humide cède aussi à la pression;

(1) *De an.*, II, XI, 1, 2, 3, 4.
(2) *De gen. et corr.*, II, II, 727, D.

donc le mou se rapporte à l'humide; le dur est ce qui résiste; mais le sec résiste aussi; donc le dur se rapporte au sec (1). Ainsi du reste.

Quant au chaud et au froid, au sec et à l'humide, impossible de les confondre. Le froid est irréductible au chaud; l'humide au sec; le sec et l'humide au chaud et au froid. Ce sont quatre différentes qualités, également essentielles et essentiellement distinctes. Ces qualités fondamentales, par leurs diverses combinaisons (savoir : le chaud et le sec, le chaud et l'humide; le froid et le sec, le froid et l'humide), composent d'abord ces *corps simples*, qu'on nomme *éléments*, et ensuite ces *corps mixtes*, qui sont les *corps proprement dits* (2).

Dire que l'objet du toucher, ou le tangible, est le chaud et le froid, le sec et l'humide, revient donc à dire que l'objet du toucher, ou le tangible, est le corps en tant que corps.

Mais le tangible n'est pas seulement le chaud et le froid, le sec et l'humide; c'est encore, ne l'oublions pas, le pesant et le léger.

Oui; mais cette nouvelle contrariété, comme les deux précédentes, est inséparable du corps en tant que corps. Comprend-on un corps qui n'aurait pas une certaine *situation?* qui n'occuperait pas, par conséquent, un certain point dans l'espace? Or, c'est manifestement de la situation d'un corps dans l'espace que dérive sa pesanteur ou sa légèreté (3). Donc, ici encore, le tangible, c'est le corps en tant que corps.

Notez bien qu'on ne peut pas dire des autres contrariétés sensibles ce qui vient d'être dit des tangibles. Ni le

(1) *De g. et c.*, II, II, 727, 728.
(2) *Ibid.*, II, II et III, pass.
(3) *Ibid.*, I, VI, 714, B, C.

blanc et le noir, ni le doux et l'amer n'ont rien d'essentiel (1). *Les contrariétés du toucher sont les seules qui constituent le corps et sa nature*, οὐ πᾶσαι αἱ ἐναντιώσεις σώματος εἴδη καὶ ἀρχὰς ποιοῦσιν, ἀλλὰ μόνον αἱ κατὰ τὴν ἁφήν (2); et pour le répéter une dernière fois, le tangible, c'est bien le corps en tant que corps.

Tel est le tangible, objet du toucher. Mais il faut ajouter, pour être complet, que ce sens perçoit encore le *non-tangible*. Or, par non-tangible il faut entendre 1°. les choses si peu tangibles qu'elles ne semblent pas l'être du tout, par exemple, l'air; 2°. celles qui, l'étant au contraire à l'excès, détruisent la sensation par leur violence même (3).

Quel est l'organe du toucher?

Au premier abord, on serait tenté de répondre : la chair. En effet, tant qu'il n'y a pas de rapport entre l'objet tangible et la chair, il n'y a point de sensation; au contraire, dès que ce contact a lieu, la sensation paraît. Mais, songez-y, et vous comprendrez qu'il ne s'ensuit pas que ce soit la chair qui sente. Recouvrez la chair d'une membrane, la sensation se produira encore, et se produira aussi distincte que si vous touchiez directement : direz-vous que c'est la membrane qui sent? qu'elle est l'organe du toucher (4)?

L'organe du toucher, comme il a été dit, est tout intérieur (5). Voisin du cœur, avec lequel il est dans le plus

(1) *De g. et c.*, II, II, 727, C.

(2) *Ibid.*, B.

(3) *De an.*, II, XI, 16.

(4) *Ibid.*, 5.

(5) Au contraire, il est tout extérieur. Déja les philosophes de l'Inde avaient compris que cet organe n'est autre que la peau. V. *Ess. de Colebr.*, I. I, p. 20, 60, etc.

étroit rapport (1), il n'a pas reçu de nom, soit parce qu'il est peu connu, soit parce qu'étant commun à tous les animaux, il ne pouvait servir à les distinguer.

Mais, si la chair n'est pas l'organe du toucher, elle joue cependant un rôle très-important dans l'exercice de ce sens.

Il semble qu'entre le toucher (auquel il faut joindre le goût) et les autres sens, la différence soit celle-ci : le toucher ne s'exerce qu'au contact ; les autres sens s'exercent à distance (2). Le toucher seul, en effet, paraît sentir directement les objets, et c'est même ce qui lui a valu son nom (3). Mais ici, comme ailleurs, comme souvent, l'apparence n'est pas tout-à-fait la vérité.

D'abord, c'est une question de savoir s'il y a jamais contact entre deux corps. En effet, deux corps qui ont entr'eux quelqu'intermédiaire ne se peuvent toucher mutuellement. Or, deux corps plongés dans l'eau, ayant nécessairement les extrémités humides, sont nécessairement séparés par un intermédiaire. D'où il suit que le contact est impossible dans l'eau. Mais il en est de l'air comme de l'eau. D'où il suit que le contact est partout et absolument impossible (4).

Ensuite, on ne conçoit pas qu'un organe perçoive un objet qui le toucherait directement. Le toucher ne saurait faire exception. Placez un objet blanc sur la surface de l'œil, il n'y aura point de sensation ; il n'y en aura pas davantage, si vous placez sur l'organe interne du toucher un objet chaud ou froid, sec ou humide. Comme les autres sens, comme l'ouïe, comme la vue, le toucher ne

(1) *De part. animal.*, III, x.
(2) *De an.*, II, xi, 9.
(3) *Ibid.*, III, xii, 13.
(4) *Ibid.*, II, xi, 8.

s'exerce qu'à travers un milieu. Le milieu du toucher, c'est la chair.

La chair est au toucher ce que l'air et l'eau sont à la vue, à l'ouïe et à l'odorat. La chair est disposée comme le serait l'air, s'il formait naturellement autour de nous une enveloppe circulaire. Et le toucher s'exerce dans des conditions identiques, ou peu s'en faut, à celles des autres sens.

Objecte-t-on que, dans la perception du toucher, personne ne soupçonne d'intermédiaire entre l'organe et l'objet tangible?.. Mais il y a sans nul doute un intermédiaire entre l'œil et l'objet visible : qui le soupçonne cependant? Et si nous ne sentons pas d'intermédiaire, en voyant, pourquoi en sentirions-nous en touchant?

La vraie différence entre le toucher et les autres sens n'est pas dans l'intermédiaire, mais dans le rôle qu'il joue.

Dans les sens de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, nous sentons parce que l'intermédiaire agit sur nous d'une certaine façon; nous recevons de l'intermédiaire l'impression qu'il a premièrement reçue de l'objet sensible. Dans le toucher, il n'en va plus ainsi : nous ne sentons pas par le contre-coup de l'intermédiaire, mais conjointement avec cet intermédiaire. Tel est un homme frappé au travers de son bouclier : le bouclier ne reçoit pas d'abord le coup, pour le transmettre ensuite; homme et bouclier sont frappés ensemble.

Veut-on absolument opposer le toucher aux autres sens? Il faut s'exprimer ainsi : Les autres sens perçoivent *de loin*, le toucher perçoit *de près* (1).

L'objet et l'organe du toucher connus, reste à savoir comment nous sentons cet objet par cet organe.

(1) *De anim.*, II, XI, tout le chapitre.

Aristote répond : au moyen de leur naturelle relation. Si l'objet tangible et l'organe du toucher étaient absolument différents, la sensation entre eux serait impossible. Mais ils se ressemblent plus qu'ils ne diffèrent; ce que l'objet est effectivement, *en acte*, l'organe l'est virtuellement *en puissance;* le secret de la sensation est dans ce rapport. L'organe sent le sec ou l'humide, le chaud ou le froid, c'est-à-dire, devient, comme l'objet, sec ou humide, chaud ou froid, parce qu'il était déjà tel en puissance.

Nous ne sentons pas ce qui est chaud ou froid, dur ou mou, au même degré que nos organes. Nous ne sentons que les différences. C'est que le sens est une sorte de moyen-terme entre les contrariétés du tangible; il doit à cette nature intermédiaire de pouvoir également sentir les deux extrêmes. On conçoit bien, en effet, qu'il n'appartienne qu'à un moyen-terme de juger à la fois les deux contraires, parce que, n'étant pas plus l'un que l'autre, il ne répugne ni à l'un ni à l'autre (1)?

Ainsi, pour que la sensation du toucher soit possible, il faut que l'organe de ce sens soit en puissance, mais en puissance seulement, ce que le tangible est en acte; pour qu'elle ait lieu, il faut que l'organe passe de la puissance à l'acte, sous l'influence de l'objet, et lui devienne identique.

§ 2. Du goût.

L'objet du goût est la saveur (2).

La saveur renferme une contrariété fondamentale, celle du doux et de l'amer (3). Opposés l'un à l'autre, le doux

(1) *De anim.*, II, XI, 14, 15.
(2) *Ibid.*, X, 1, 2; *De sens.*, IV.
(3) *Ibid.*, 9; *De sens.*, *Ibid.*, 70, A.



et l'amer sont *simples* (1). De leur combinaison naissent des saveurs *composées*, qui tiennent le milieu entre le doux et l'amer, et qui diffèrent les unes des autres par la proportion du mélange. Parmi les saveurs composées, *celles qui procurent du plaisir* sont les seules numériquement déterminées. Mais, si différentes que soient les saveurs, elles peuvent se réduire à sept, savoir : le doux et l'amer, le fade et l'âpre, l'aigre, l'acide et l'âcre (2).

Il est à remarquer que le doux est la saveur nutritive par excellence ; les autres saveurs ne sont que l'assaisonnement des aliments. Elles opposent le contre-poids d'un juste équilibre au doux, nutritif à l'excès.

Voilà les différentes espèces de saveurs ; mais qu'est-ce que la saveur en elle-même ?

La saveur ne va pas sans l'humide (3). Mais il ne s'ensuit pas qu'elle se confonde avec l'humide, et par exemple, avec l'eau. L'humide n'est pas essentiellement sapide.

On peut faire trois hypothèses : Ou bien, comme le veut Empédocle, l'eau renferme tous les genres des saveurs ; ou bien elle en contient seulement la matière et comme la semence universelle ; ou bien elle les voit naître dans son sein, sous l'influence d'un principe actif extérieur, tel que la chaleur ou le soleil.

Or, les deux premières hypothèses sont démontrées fausses par des raisons tirées de l'expérience ; la troisième est donc vraie. Et cependant l'eau ne contracte pas la qualité d'être sapide par la seule action de la chaleur. L'eau est, en effet, la plus limpide des choses humides, et quand on l'échauffe, elle ne s'épaissit pas pour cela. Or, la saveur est épaisse de sa nature. Donc elle a une

(1) *De an.*, II, x, 9.
(2) *De sens.*, IV, 70, A, B.
(3) *De an.*, II, x, 2.

autre cause que la chaleur. Incapable de la produire elle-même, la chaleur concourt seulement à la production de la saveur.

Il semble que les saveurs des fruits se trouvent aussi dans la terre. C'est pourquoi plusieurs des anciens physiciens disent que l'eau a telle ou telle saveur, selon les terres qu'elle traverse. Ainsi l'eau qui filtre à travers des cendres est amère. Ainsi certaines fontaines sont amères ; d'autres ont une autre saveur.

Or, ce concours de la terre, ainsi que du feu, dans la formation de la saveur, s'explique tout naturellement. En effet, l'humide, comme toute autre chose, ne peut être modifié que par son contraire. Le contraire de l'humide est le sec Le feu, d'où vient la chaleur, est sec de sa nature ; et il en est de même de la terre. En sorte que, en dernière analyse, la saveur provient du sec et de l'humide.

Lorsqu'un peintre délaie de la couleur dans l'eau, il la rend colorée ; ainsi quand la nature mêle le sec et le terreux à l'humide, sous l'influence de la chaleur, elle fait naître une certaine qualité dans l'humide. La saveur n'est autre chose que cette qualité, provenant du sec et de l'humide, et faisant passer le sens du goût de la puissance à l'acte (1).

Telle est la saveur, objet du goût. Ajoutons que ce sens perçoit encore l'insipide. Et par insipide, il faut entendre ce qui a peu ou n'a point de saveur, ou ce qui, fâcheusement sapide, est de nature à altérer soit l'organe, soit le sens lui-même (2).

C'est par le moyen de la langue que nous sentons la saveur ; la langue est donc l'organe du goût (3).

(1) *De sens.*, IV, tout le chapitre.

(2) *De an.*, II, x, 5, 6.

(3) *Hist. animal.*, I, xv ; *De part. animal.*, II, xvi, etc.

On peut distinguer dans la langue deux parties différentes (1), l'une antérieure, l'autre postérieure. Le sens s'exerce, et la sensation a lieu par l'une et l'autre, mais surtout par la dernière; la preuve en est dans le fait suivant : c'est au moment de la déglutition que nous apprécions le mieux les qualités, c'est-à-dire les saveurs des aliments (2).

Il a été dit que le goût ne diffère pas essentiellement du toucher; on vient de voir que le sapide a d'étroits rapports avec le tangible, puisqu'il n'est que le sec mêlé à l'humide : il suit de là que le goût s'exerce directement, comme le toucher; que le sapide est directement senti, comme le tangible (3).

Point de méprise. En un certain sens, le toucher a un intermédiaire, et c'est la chair : en ce sens-là, le goût a aussi un intermédiaire, et c'est aussi la chair. Relativement à la vue, à l'ouïe, à l'odorat, le toucher n'a pas d'intermédiaire : le goût n'en a pas non plus.

Ceci est sans exception, malgré des apparences contraires. Si nous étions plongés dans l'eau, et qu'on y mêlât quelque chose de doux, la sensation de douceur que nous éprouverions serait éprouvée sans intermédiaire. En effet, nous ne sentirions pas la douceur à travers l'eau, comme à travers un milieu; mais nous sentirions proprement l'eau devenue sapide (4).

Ici encore la sensation a lieu parce que l'organe est en puissance, et seulement en puissance, ce que l'objet est en acte. Or l'objet sapide est à la fois sec et humide; il

(1) *De part. an.*, II, x.
(2) *Ibid.*, IV, xi.
(3) *De an.*, II, x, 1.
(4) V. le § précédent.

faut donc, pour que la sensation soit possible, que la langue soit capable d'être sèche et humide dans une certaine mesure, sans l'être effectivement; pour que la sensation ait lieu; que la langue, passant de la puissance à l'acte au contact de l'objet sapide, devienne sèche et humide dans la juste proportion qui fait la saveur. De là vient que la langue ne sent rien, ni quand elle est trop sèche, ni quand elle est trop humide. Dans ce dernier cas, elle ne sent que le premier humide qui l'a affectée, comme il arrive à ceux qui veulent goûter une saveur après en avoir senti une autre très-forte; comme il arrive aux malades, à qui tout semble amer, parce que leur langue est pleine d'une humidité qui a cette amertume (1).

§ 3. De l'odorat.

L'objet de l'odorat est l'odeur (2).

Il n'est pas facile de rendre compte de l'odeur; et les objets des autres sens, par exemple, la saveur, surtout la couleur et le son, sont beaucoup mieux connus. La principale raison de cette obscurité, c'est l'imperfection du sens de l'odorat, le dernier de nos sens, comme le toucher en est le premier. *Et ce qui prouve l'imperfection de l'odorat, c'est qu'il ne saurait sentir aucune odeur sans en éprouver de la peine et du plaisir* (3).

Quelques-uns ont défini l'odeur une vapeur, une fumée commune à la terre et à l'air (4); mais cette opinion est tout-à-fait insoutenable (5).

Ce que l'on peut dire avec certitude se réduit à ceci :

(1) *De an.*, II, 7, 8.
(2) *Ibid.*, IX, 1 et pass.
(3) *Ibid.*, 1, 2.
(4) *De sens*, V, 71, E.
(5) *Ibid.*, 72. Longue discussion.

ce que la saveur est dans l'eau, l'odeur l'est dans l'eau et dans l'air. De sorte que si l'on considère l'eau et l'air comme les espèces de l'humide, on pourra définir l'odeur : le sec sapide au sein de l'humide. Il y a donc entre la saveur et l'odeur un étroit rapport.

Que l'odeur soit dans la dépendance de la saveur, c'est ce qui ressort avec évidence de la considération des choses odorantes et des choses inodores. Les éléments, le feu, l'air, l'eau, la terre, sont inodores, parce que ce qui est simplement sec ou humide est insipide; la saveur naît du mélange. La mer a de l'odeur : c'est qu'il s'y mêle quelque chose de sec, par conséquent quelque saveur. La pierre est inodore : elle est insipide; le bois est odorant : il est sapide. Parmi les métaux, l'or est sans odeur, mais il est sans saveur. Le fer et l'airain ont de l'odeur, mais elle se dissipe dès qu'on leur enlève leur humidité par l'action du feu. Tout s'évapore à la fois, odeur et saveur.

Toutefois, il y a deux espèces d'odeurs.

Il est des odeurs plus étroitement liées aux saveurs, et *qui ne sont agréables ou désagréables que par accident.* C'est ainsi que l'odeur d'un mets est agréable à ceux qui ont faim, désagréable à ceux qui sont rassasiés. Ces odeurs, qui regardent à la nutrition, sont communes à tous les animaux.

Mais il est aussi des odeurs *agréables par elles-mêmes :* telles sont celles qui s'exhalent des fleurs. Elles sont sans rapport au boire et au manger, et, loin d'exciter la faim ou la soif, elles y font obstacle. Ceux qui mêlent des parfums aux liqueurs tourmentent le plaisir, jusqu'à ce que, par la force de l'habitude, ils fassent une seule sensation de deux sensations que la nature avait voulu séparer. Ces sortes d'odeurs sont propres à l'homme (1).

(1) *De sens.*, V, 71, 72, 73.

Les odeurs de la première catégorie étant indifférentes par elles-mêmes, et ne devenant agréables que par leur relation aux saveurs, se divisent comme elles (1).

On distingue donc les odeurs en douces et amères. Telles sont celles du safran et du miel, du thym et des plantes de ce genre (2). Il en est d'âcres, d'aigres, d'acides, etc. (3).

Outre l'odeur et ses espèces, l'odorat perçoit encore ce qui est inodore; et par inodore, il faut entendre ce qui a peu ou n'a point d'odeur (4).

Le sens de l'odorat s'exerce par un organe particulier, savoir, les deux narines. Comme les yeux de l'homme ont dans les paupières une sorte de rempart et de fourreau, comme il ne voit pas sans mouvoir et ouvrir les paupières : ainsi, l'appareil olfactif, à nu chez beaucoup d'animaux, est chez lui recouvert d'un tégument naturel, lequel s'écarte pour laisser passer l'air, au moment de la respiration (5).

La respiration n'est pas d'une nécessité absolue pour le sens de l'odorat, puisque des animaux qui manifestement ne respirent pas, sentent à n'en pas douter les odeurs (6). Telle est l'abeille, tels sont les insectes, tels les poissons et tous les animaux aquatiques (7). Cependant, chez l'homme et les quadrupèdes qui ont du sang, l'olfaction ne peut avoir lieu sans la respiration (8).

(1) *De sens.*, V, 72, B; *De an.*, II, IX, 4.
(2) *De an.*, II, IX, 4, 6.
(3) *De sens.*, V, 72, B.
(4) *De an.*, *Ibid.*
(5) *Ibid.*, 9.
(6) *Ibid.*, 8; *De sens.*, V, 73, B, C.
(7) *De an.*, *Ibid.*, 7; *De sens.*, *Ibid.*, E.
(8) *De an.*, *Ibid.*, 8; *De sens.*, *Ibid.*, C.

La nature fait servir la respiration à deux fins. Par la respiration, elle fournit un secours à la poitrine, et un véhicule aux odeurs (1). Mais il faut remarquer que l'olfaction se produit au moment où l'homme *aspire*, et cesse lorsqu'il *expire*, ou retient son souffle.

On a vu que ni le goût ni même le toucher ne se peuvent exercer, quand il y a contact immédiat entre l'objet et l'organe. Il en est de même, à plus forte raison, de l'odorat. Posez l'objet odorant au-dedans du nez, sur la narine même, il n'y aura pas olfaction. L'olfaction se produit donc par un milieu (2).

Mais ce milieu n'est plus la chair ou le corps lui-même, comme dans les deux sens du goût et du toucher (3). C'est un milieu extérieur, indépendant, et qui reçoit d'abord l'impression de l'odeur, pour nous la transmettre ensuite, comme il arrive dans les deux sens de l'ouïe et de la vue (4). Cependant, ici, le milieu est moins bien déterminé, et l'action de l'objet sur le milieu moins claire. En sorte qu'on pourrait dire que l'odorat, qui est le troisième des cinq sens, est effectivement intermédiaire entre les deux premiers et les deux derniers (5).

Quel est le milieu de l'odorat? question difficile à résoudre. Ce n'est précisément ni l'air, puisqu'il y a des animaux qui sentent l'odeur dans l'eau; ni l'eau, puisqu'il y en a qui la sentent dans l'air. C'est *un je ne sais quoi*, sans nom spécial, et qui, également répandu dans l'eau et dans l'air, est à l'odeur et à l'odorat ce que l'air est au son et à l'ouïe, ce que le *diaphane* est à la couleur et à la vue (6).

(1) *De sens.*, V, 72, C.
(2) *De anim.*, II, IX, 5, 6, 7, 8.
(3) *Ibid.*, III, XII.
(4) *Ibid.*, II, IX, 7.
(5) *De sens.*, V, 74, D.
(6) *De an.*, *Ibid.*, pass.

Quoi qu'il en soit, le sens de l'odorat s'exerce, non plus de près, mais de loin (1): ce qui fait qu'une même odeur, par exemple, celle de l'encens, peut être sentie par plusieurs à la fois, et par l'un avant l'autre. On a bien élevé une difficulté: Comment ce qu'un homme a senti, un autre peut-il le sentir? Comment l'*un* peut-il être *plusieurs?* et le *même*, *autre?* Il faut répondre: l'odeur que plusieurs personnes sentent dans le même temps est différente numériquement, et la même spécifiquement (2).

Quant au *comment* de la sensation, c'est le même problème que nous avons rencontré dans l'étude du toucher et du goût, et ce doit être la même solution. L'organe de l'odorat est en puissance ce que son objet est en acte. Par là il est capable de sentir l'odeur. Il passe de la puissance à l'acte sous l'action immédiate du milieu, sous l'action médiate de l'objet, et lui devient semblable. Par là, il sent l'odeur (3).

§ 4. De l'ouïe.

L'objet de l'ouïe est le son (4).

Le son est en puissance ou en acte: en puissance dans un corps sonore qui ne résonne pas; en acte dans un corps sonore qui résonne.

Le son en acte, résultant d'un choc, suppose deux corps : l'un frappant, l'autre frappé. Mais tout corps frappé ne résonne pas. Ni la laine, ni l'éponge ne résonnent. Au contraire, l'airain et tous les corps durs et lisses rendent autant de sons qu'ils sont frappés de fois.

(1) *De anim.*, II, IX, pass.
(2) *De sens.*, VI, 77, C.
(3) *De an.*, II, IX, 11.
(4) *Ibid.*, VIII, 1.

Pour qu'il y ait un son, il ne suffit pas qu'un corps d'une certaine nature soit choqué par un autre corps; il faut encore que ce choc ait lieu dans l'air, et que l'air en reçoive le contre-coup. Ajoutons une dernière condition: L'air doit être resserré et condensé comme dans un vase; il doit être mis en mouvement dans un sens un et continu; en sorte qu'on peut définir le son: *ce qui meut l'air un, sans discontinuité.*

L'écho n'est que le son dans un cas particulier. Il se produit lorsque l'air est relancé, à la manière d'une balle, par l'air qui a été premièrement agité. Il semble que l'écho devrait être perpétuel; mais il en est du son comme de la lumière. La lumière se réfléchit toujours, mais elle n'est pas partout réfractée comme dans l'eau. Elle l'est de manière à produire l'ombre, laquelle sert à distinguer la lumière elle-même.

Le son comprend le grave et l'aigu, expressions tirées par métaphore des objets du toucher.

L'aigu, en un court espace de temps, meut l'organe de l'ouïe un grand nombre de fois; et le grave, en un long espace de temps, un petit nombre de fois. Non que l'aigu soit rapide ou le grave lent, mais le mouvement qui fait l'un se produit avec rapidité, et celui qui fait l'autre avec lenteur.

Il ne faut pas confondre trois choses bien différentes : le son, la voix, la parole.

Les êtres inanimés n'ont pas de voix. Le chant, le langage, la voix d'une lyre ou d'une flûte : pures métaphores! Les animaux qui n'ont pas de sang n'ont pas de voix. Les poissons, qui ont du sang, n'ont pas de voix. Les poissons de l'Achéloüs sont muets comme les autres, et le bruit qu'ils font entendre n'est qu'un son produit par leurs branchies. C'est que la voix implique la respiration.

En effet, sans air, aucun son d'aucune sorte n'est possible. Il est donc nécessaire, pour avoir une voix, que l'animal aspire et expire l'air, c'est-à-dire respire. L'air respiré, voilà la condition de la voix ; le poumon, le gosier ou l'artère, en voilà les instruments. Elle est proprement le choc de l'air intérieur contre l'artère (1).

La parole, c'est la voix modulée par la langue (2), intentionnelle et expressive (3).

L'ouïe a donc pour objet la parole, la voix, et en général le son. Mais, semblable en cela aux autres sens, il étend sa compétence du sonore à l'*insonore*, et juge par contraste du silence comme du bruit (4).

L'ouïe s'exerce par les oreilles, doubles comme les narines. Mais, comme celui de l'odorat, l'organe de l'ouïe ne doit pas être en contact avec l'objet sensible, c'est-à-dire avec l'objet sonore. Entre l'objet et l'organe, il y a un milieu, nécessaire à l'action du premier sur le second. L'objet meut le milieu, le milieu meut l'organe. Le milieu de l'ouïe, c'est l'eau dans certains cas, l'air presque toujours (5). Déjà indispensable à la production du son, l'air l'est encore à sa propagation jusqu'au sens.

S'exerçant à travers un milieu, l'ouïe s'exerce à distance. Aussi en est-il du son comme de l'odeur : le même son peut être entendu par plusieurs personnes, soit dans le même instant, soit en des instants différents (6).

(1) *De anim.*, II, VIII, tout le chapitre. V. une théorie complète de la voix dans le *De audibilibus*.

(2) *Hist. animal.*

(3) *De an.*, *Ibid.*, 29.

(4) *Ibid.*, IX, 6.

(5) *Ibid.*, VIII, 3, 5, 9.

(6) *De sens.*, VI, 77, C.

Le mouvement transmis du corps sonore à l'air, et de l'air à l'organe de l'ouïe, comment a lieu la sensation, comment entendons-nous?

La sensation du son, l'audition s'explique par la constitution de l'oreille. L'oreille, formée principalement de cartilage, se divise en deux parties, l'une interne et l'autre externe. L'oreille interne, qui communique par une veine avec l'intérieur de la bouche, est complètement remplie d'air (1). C'est cet air enfermé et en quelque manière condensé au-dedans de l'oreille qui rend la sensation possible, et nous fait entendre.

En effet, le mouvement imprimé à l'air extérieur se communique à l'air intérieur, et le son, qui tout à l'heure était hors de nous, est maintenant en dedans de nous-mêmes. Et comme l'air intérieur est assez profondément logé dans l'oreille pour y être par lui-même immobile, toutes les nuances du mouvement communiqué sont exactement reproduites, et toutes celles du son exactement senties.

Notez ce point : si l'air intérieur, agité par une raison ou par une autre, bruissait de lui-même, la sensation du son ne pourrait avoir lieu. On n'entendrait pas (2). Il faut qu'il ne soit mobile qu'en puissance, attendant, pour passer à l'acte, le choc de l'air extérieur contre la membrane.

On voit qu'il en est de l'ouïe comme des autres sens. Nous pouvons entendre, pourquoi? Parce que l'ouïe est en puissance ce que l'objet sonore en acte. Nous entendons, pourquoi? Parce que l'ouïe devient actuellement ce que l'objet sonore est actuellement. L'acte de l'objet sonore, c'est le son ; l'acte de l'ouïe, c'est l'audition ; et

(1) *Hist. animal.*, I, XI, 202, E; 203, A.

(2) *De anim.*, II, VIII, 10, 13, 14, 15.

ces deux actes sont identiques, bien qu'en des êtres différents. Aussi, l'un périt-il avec l'autre. L'ouïe cesse d'entendre dès que l'objet sonore cesse de résonner (1).

§ 5. De la vue.

L'objet de la vue est le visible, c'est-à-dire la couleur.

La couleur n'est pas effectivement sans la lumière, ni la lumière sans le *diaphane*. Qu'est-ce donc que le diaphane? Et qu'est-ce que la lumière?

Bien qu'il ne soit pas facile de déterminer la nature du diaphane, on ne peut douter qu'il existe. L'air est diaphane; l'eau est diaphane; mais non en tant qu'air et eau. Ce qui rend ces deux éléments diaphanes, c'est la présence en eux de la même essence qui réside dans le corps éternel supérieur (2). Le diaphaue n'est proprement ni l'air, ni l'eau, ni un autre élément, ni quelque corps que ce soit; c'est *une certaine essence commune* et comme *une puissance non séparable*, repandue en plus ou moins grande quantité dans tous les corps (3).

Le diaphane a deux manières d'être, en puissance et en acte. Le diaphane en puissance, voilà les ténèbres; le diaphane en acte, voilà la lumière. La lumière peut être définie *l'acte du diaphane en tant que diaphane*. Et ainsi, la lumière et les ténèbres, c'est la même essence dans deux états différents (4).

Ajoutons que ce qui fait passer le diaphane de la puissance à l'acte, c'est le feu ou quelque cause analogue, par exemple, le corps éternel supérieur (5). Allumez du

(1) *De an.*, III, I, 12, 16.
(2) *Ibid.*, II, VII, 1, 2, 5, 9, 18.
(3) *De sens.*, III, 65, C.
(4) *De an.*, VII, 5, 16, 18.
(5) *De an.*, *Ibid.*; *De sens.*, III, 65, B, C.

feu au sein du diaphane, il devient aussitôt lumineux; éteignez-le, tout rentre dans les ténèbres (1).

La couleur, c'est le diaphane en acte, le diaphane devenu lumineux. Mais ceci n'est pas suffisamment exact.

Le diaphane, partout répandu, est susceptible d'avoir une extrémité, comme tous les corps. La couleur n'est ni plus ni moins que l'extrémité du diaphane en chacun des corps qu'il pénètre. En effet, il est évident que la couleur se joue à la limite du corps. Les pythagoriciens étaient voisins de la vérité, lorsqu'ils faisaient de la couleur une surface. La couleur n'est pas la surface, puisque les objets sont colorés à l'intérieur comme à l'extérieur, mais elle réside à la surface. Elle sera donc très-exactement définie : *l'extrémité du diaphane dans un corps qui a des limites précises* (2).

Comme on distingue dans la saveur le doux et l'amer, dans le son le grave et l'aigu, on distingue dans la couleur le blanc et le noir. Le blanc et le noir correspondent, dans les corps, à la lumière et aux ténèbres dans l'air.

Du blanc et du noir, qui sont simples, naissent les autres couleurs, qui sont composées. Elles se forment par un mélange tel que les parties mêlées sont invisibles, à cause de leur petitesse, et le résultat seul visible. Ce mélange n'étant ni blanc ni noir, et n'étant pas incolore, fournit nécessairement une nouvelle espèce de couleur.

De ces couleurs mixtes, les unes sont formées suivant une exacte proportion ; les autres ont de l'excès ou du défaut. Les premières, tel que le pourpre et le rouge, sont les plus agréables (3).

Outre le visible et la couleur, la vue a encore pour

(1) *De anim.*, II, VII, pass., *De sens.*, III, 65, B, C.
(2) *De sens.*, *Ibid.*, D, E; 66, A.
(3) *Ibid.*, 66, B, D.

objet l'invisible et l'incolore. On voit les ténèbres aussi bien que la lumière, quoique d'une tout autre façon (1).

C'est par le moyen de l'œil que nous avons la sensation de la couleur; l'œil est donc l'organe de la vue. A nu chez beaucoup d'animaux, il a chez l'homme un rempart contre la lumière elle-même, à laquelle il se soustrait en fermant les paupières (2). Il est essentiellement constitué par cette humeur intérieure qu'on appelle la pupille. C'est par la pupille que nous voyons. Tout le reste est accessoire, même le *noir* qui entoure la pupille, même le *blanc* qui enveloppe le noir (3).

Il en est de la couleur et de l'œil, comme du son et de l'oreille, comme de l'odeur et des narines: si l'on pose l'objet sur l'organe, le corps coloré sur l'œil, il n'y aura pas vision. L'œil ne peut voir, la couleur ne peut être vue que dans un milieu : ce milieu, c'est le diaphane. La couleur meut le diaphane, le diaphane meut l'œil, et la vue entre en acte. Point de diaphane, point de milieu, et l'homme a des yeux pour ne point voir.

C'était donc une erreur de Démocrite de croire qu'au sein du vide on distinguerait nettement même une fourmi dans le ciel. Cela ne se peut. Il est impossible de voir, si l'organe de la vue ne reçoit quelqu'impression. Or, l'organe ne saurait être affecté directement par la couleur; reste donc qu'il le soit par un milieu. Un milieu est donc nécessaire; et si le vide existait, non-seulement on verrait mal, mais on ne verrait pas du tout (4).

S'exerçant à travers un milieu, la vue s'exerce à dis-

(1) *De an.*, II, VII, IX, X; III, II.

(2) *Ibid.*, II, IX.

(3) *Hist. an.*, I, IX, 202, A.

(4) *De an.*, II, VII, 19, 20, 23.

tance (1), mais seulement en ligne droite (2). Cependant la lumière peut être réfractée par l'eau, par l'air, par les corps lisses (3); et sans cette réfraction, tous les lieux que le soleil n'éclaire pas directement seraient dans les ténèbres (4). Tout cela fait comprendre comment la couleur, de même que le son et l'odeur, peut être perçue par plusieurs personnes à la fois (5).

La sensation de la couleur s'explique comme toutes les précédentes. Si nous pouvons voir, c'est que l'œil est en puissance ce que l'objet visible est en acte. Si nous voyons, c'est que l'œil devient actuellement ce que l'objet visible est actuellement. Entre l'acte de l'objet visible, savoir, la couleur, et l'acte de la vue, savoir, la vision, il y a identité de nature, bien qu'en des sujets différents. Aussi, n'y a-t-il pas plus de couleur sans vision, que de vision sans couleur. Et les anciens physiciens avaient à la fois tort et raison de prétendre que le blanc et le noir, et les couleurs en général n'existent pas sans la sensation que nous en avons. Ils existent en puissance, ils n'existent pas en acte (6).

En résumé, la Sensation est le résultat de l'action de l'objet sensible sur l'organe sensible. Cette action atteint l'organe, soit directement à travers l'enveloppe que lui fait la chair, soit indirectement à travers le milieu, qui la reçoit pour la transmettre. Elle le modifie en le faisant passer de la puissance à l'acte, c'est-à-dire, en le rendant

(1) *De sens.*, VI, 77, C.
(2) *De part. an.*, II, x.
(3) *Meteor.*, III, II, 310.
(4) *De an.*, II, VIII, 310.
(5) *De sens.*, VI, 77, C.
(6) *De an.*, III, I, 12, 16.

effectivement semblable à l'objet, auquel il ressemblait déjà virtuellement. Ainsi transformé, identifié à l'objet, le sujet, homme ou animal, sent, c'est-à-dire touche, goûte, odore, entend et voit.

C'est parce que le sens est en puissance l'objet sensible qu'il est capable de le sentir; c'est encore par la même raison qu'il est capable d'en sentir les contrariétés, telles que le doux et l'amer, le grave et l'aigu, le blanc et le noir. En effet, c'est le propre de la simple puissance d'être comme en équilibre entre les deux contraires, et de pouvoir devenir indifféremment l'un ou l'autre. Le sens se trouve être ainsi une sorte de moyen terme entre des extrêmes, qu'il est, à ce titre, également apte à juger. Mais cela même ne lui permet pas d'apprécier les excès dans les qualités sensibles. Un son trop grave ou trop aigu, une saveur trop douce ou trop amère, échappent à l'ouïe et au goût. Une couleur trop brillante et trop vive empêche la vision. Une odeur trop forte n'arrive pas à l'odorat (1). C'est que la sensation est un rapport. Lorsque le mouvement imprimé à l'organe est trop violent, le rapport est détruit et la sensation disparaît. Ainsi s'évanouit l'harmonie d'une lyre, dès qu'on en touche trop rudement les cordes (2).

On comprend maintenant ce qu'il y a de vrai, ce qu'il y a de faux dans la théorie commune, que le semblable seul peut être modifié par son semblable. En un sens, la modification a lieu entre les semblables, en un autre entre les contraires (3). Avant la sensation, l'objet est en acte, le sens est en puissance : il y a donc, entre l'objet et le sens, l'opposition de l'acte et de la puissance, et c'est

(1) *De an.*, III, I, 18.
(2) *Ibid.*, II, XII, 23.
(3) *Ibid.*, V, 7.

cette différence qui fait que le second peut être modifié par le premier. Après la sensation, le sens est en acte comme l'objet, et ces deux actes n'en font qu'un : il y a donc identité entre le sens et l'objet, et la sensation est cette identité même (1).

Dans la sensation, le sens est identique à l'objet sensible, mais comment? Est-ce à l'objet lui même, matière et forme, ou seulement à la forme de l'objet (2).

Évidemment, ce n'est pas à l'objet lui-même. Voici une pierre, et je la vois : à coup sûr ce n'est pas la pierre qui est dans mon œil et dans mon âme (3). Les objets extérieurs ont diverses grandeurs : je ne deviens pas plus ou moins grand avec eux (4). Je ne reçois donc pas la matière même des objets que je sens. Je n'en reçois pas non plus, comme le croyait Démocrite, *des images et des émanations*, εἴδωλα καὶ ἀποῤῥοάς (5). J'en reçois la *forme*, rien de plus, rien de moins. On peut comparer l'organe du sens à la cire qui reçoit l'empreinte d'un anneau d'or ou de fer, sans devenir pour cela ni or ni fer (6). La sensibilité est comme la main : la main est l'instrument des instruments; la sensibilité est la forme des choses sensibles, ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν (7).

Cette identité de l'être qui sent et de la chose sensible, ou de sa forme; cette confusion de l'acte de l'objet et de l'acte du sujet en un seul acte, qui est proprement la sensation, fournit une explication très-simple d'un phénomène très-remarquable.

(1) *De anim.*, II, v, 7, 14.
(2) *Ibid.*, III, ix, 2.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, II, xii, 2.
(5) *De divinat., p. som.*, II, 109, C; 110, A.
(6) *De an.*, II, xii, 1.
(7) *Ibid.*, III, ix, 2.

Nous voyons, nous entendons, et en général nous sentons : c'est un fait qui vient d'être expliqué. Mais ce n'est pas tout. Nous sentons que nous voyons, nous sentons que nous entendons, et en général *nous sentons que nous sentons*, *αἰσθανόμεθα ὅτι αἰσθανόμεθα* (1). Voilà un autre fait, aussi incontestable que le premier, et qui veut être expliqué comme lui.

Nous sentons que nous voyons : est-ce encore par la vue, ou par un autre sens, distinct de la vue?

Ce ne peut être par un autre sens. En effet, ce nouveau sens s'appliquerait à la fois à la vue elle-même, et à la couleur, objet de la vue, en sorte qu'il y aurait deux sens pour le même objet. En outre, ce nouveau sens se sentirait lui-même; il faudrait donc supposer un troisième sens, puis un quatrième, et ainsi à l'infini. Que si l'on s'arrête dans ce progrès, on admet donc que le dernier sens a la sensation de lui-même; autant valait l'accorder au premier. Mais voici une objection : l'objet de la vue étant la couleur, si la vue se voit elle-même, elle est donc colorée? Réponse : pourquoi non? L'acte du sens n'est-il pas identique à l'acte de l'objet? Chaque sens ne reçoit-il pas la forme de son objet? Et l'acte de l'objet visible, comme sa forme, n'est-ce pas la couleur?

Ainsi, c'est egalement par la vue que nous voyons, et que *nous voyons que nous voyons*. Mais ce qui est vrai de ce sens l'est aussi des autres, en sorte qu'il est exact de dire, d'une façon toute générale, que c'est par le même sens, quel qu'il soit, que nous sentons, et que nous sentons que nous sentons.

Et faut-il s'étonner que chaque sens se sente lui-même? Non certes, puisque c'est en quelque manière une nécessité qu'il en soit ainsi. Lorsque le sens sent la chose sen-

(1) *De anim.*, III, 1, 6; *Mor. Nic.*, IX, 165, D, E.

sible, il est en acte. Or, l'acte du sens est le même que celui de la chose sensible. Donc, en sentant la chose sensible, il se sent nécessairement soi-même (1).

§ 6. Encore des sens particuliers.

Voilà comment nous percevons par les cinq sens les *sensibles propres :* comment, par les mêmes sens, percevons-nous encore les *sensibles communs*, et les *sensibles par accident* (2) ?

I. Les sensibles communs sont : le mouvement, le repos, l'étendue, la figure, l'unité, le nombre et le temps (3). Or, il est évident que la sensation du mouvement renferme toutes les autres. Ne sentons-nous rien se mouvoir, c'est le repos ; sentons-nous une chose se mouvoir d'un point à un autre par une série de points intermédiaires et continus, c'est l'étendue ; l'étendue et ses limites, c'est-à-dire la figure. Sentons-nous une chose se mouvoir seule, c'est l'unité ; se mouvoir une fois, deux fois, trois fois, c'est le nombre ; se mouvoir d'abord, ensuite, puis encore, c'est le temps (4). Nous sentons donc tout le reste dans le mouvement ; mais comment sentons-nous le mouvement ?

Par un nouveau sens, par un sixième sens ? Non. Par tel ou tel des cinq sens, à l'exclusion des quatre autres ? Point. Reste donc que ce soit par tous les cinq sens à la fois. En effet, entre les sens spéciaux, il n'en est pas un seul qui ne sente le mouvement, en tant qu'il se rapporte à son objet propre. Il n'y a toujours qu'une seule sensa-

(1) *De an.*, III, I, 7, 8, 9, 11, 12.
(2) Même chapitre, sub initio.
(3) *De an.*, 3. *De sens.*, I, IV.
(4) *De an.*, III, I, 3. *Mét.*, XII, VI.

tion; mais la sensation propre de chaque sens renferme la sensation du mouvement, laquelle renferme la sensation du repos, de l'étendue, de la figure, de l'unité, du nombre et du temps.

Il était bon, du reste, que les sensibles communs fussent à la fois du ressort des cinq sens. En effet, comme ils ne peuvent être perçus par les sens particuliers qu'en tant qu'ils se rapportent à leurs objets, il eût été à craindre, si un seul de ces sens eût reçu le privilége de les percevoir, qu'il ne les confondît avec son objet propre. Supposez que ce sens favorisé soit la vue, et que la vue soit seule capable de percevoir l'étendue en percevant la couleur, ne serons-nous pas exposés, voyant toujours l'étendue et la couleur réunies, à croire que ces deux choses n'en font qu'une? La Nature a pourvu à ce danger, en se montrant impartiale. Pendant que la vue perçoit l'etendue dans la couleur, les autres sens la perçoivent dans les autres objets sensibles, et rendent toute confusion impossible (1).

II. Les sensibles propres se rapportent aux sens particuliers, chacun à chacun, sans interversion ni empiètement possibles. L'odeur est sentie par l'odorat, et ne peut l'être par aucun autre sens; la couleur, par la vue, et seulement par la vue. Ainsi des autres (2). Cependant, ne nous arrive-t-il pas de percevoir par un sens, outre l'objet de ce sens, celui d'un autre encore? Et, par exemple, quand nous voyons du miel, ne voyons-nous pas aussi qu'il est doux (3)? Comment expliquer ce phénomène?

Lorsque nous percevons deux objets par un seul sens, celui de ce sens et celui d'un autre, le premier seul est

(1) *De anim.*, I, III, 5.
(2) *Ibid.*, II, XII, 5, 6.
(3) *Ibid.*, III, I, 13.



senti; nous n'avons point de sensation du second, et nous ne le connaissons que d'*une manière tout accidentelle* (1). Voici comment.

Si les sens s'exerçaient isolément sur des qualités isolées, il n'y aurait jamais, à un moment donné, qu'une seule sensation, et une seule qualité perçue. Mais il n'en va pas ainsi. Souvent un objet réunit plusieurs qualités sensibles, telles que la couleur et la saveur, et souvent aussi plusieurs sens s'exercent simultanément, tels que la vue et le goût. Or, dans ce cas-là, la vue ne sent que la couleur, et le goût que la saveur; mais ils les sentent ensemble et dans le même objet. L'un de ces sens vient-il à s'exercer de nouveau, mais seul, sur cet objet, il nous fournit alors, outre ses données propres, celles de l'autre sens. C'est ainsi qu'à voir un certain corps jaunâtre, nous le déclarons amer, et croyons presque goûter de la bile (2).

On le voit donc, la perception des sensibles par accident s'explique par une double simultanéité : simultanéité des sensibles propres au sein des objets, et simultanéité d'exercice de nos sens.

§ 7. Valeur des sens.

Relativement à la valeur des sens, les anciens sont unanimes; ils n'ont pas foi à la sensation (3). Selon eux, ni le grand nombre, ni le petit nombre n'est bon juge de la vérité. La même chose, goûtée par plusieurs, paraît douce aux uns et amère aux autres. Si tous les hommes étaient atteints de maladie ou de démence, à l'exception de deux ou trois seulement, ces deux ou trois passeraient

(1) *De anim.*, II, VI, 5.
(2) *Ibid.*, III, I, 3, 4.
(3) Voir le premier livre de ces études.

pour malades ou fous, et les autres pour sages et bien portants. Les objets sensibles paraissent à certains animaux tout autres qu'à nous. Chaque homme, tout identique qu'il est, ne perçoit pas toujours la même chose par le même sens de la même manière. Quelles sensations sont donc vraies? Quelles sensations fausses? Elles sont également toutes vraies et toutes fausses. Il n'y a pas de vérité, disait Démocrite, ou du moins, il n'est donné à aucun homme de la connaître. Nos opinions se succèdent en un mouvement sans fin, comme les phénomènes dans le monde, disait Empédocle. Nos pensées varient et changent comme nos organes et notre tempérament, disait Parménide. Les êtres sont ce que nous pensons qu'ils sont, disait Anaxagore. Et avant eux tous, Homère s'était déjà montré pénétré des mêmes sentiments, comme le prouvent les paroles d'Hector mourant (1).

Selon les anciens, ce n'est pas seulement l'imperfection des sens, c'est encore la nature même des choses qui ôte toute autorité à la connaissance sensible. Si tout est emporté dans un flux éternel, comment rien saisir, comment rien constater avec certitude? De là les extravagances des *Héraclitéens*, singulièrement de Cratyle, qui, n'estimant pas devoir parler, se contentait de remuer le doigt; qui faisait un crime à Héraclite d'avoir dit qu'on ne peut se baigner deux fois dans le même fleuve, prétendant qu'on ne le peut pas même une fois (2).

Répondons d'abord aux objections relatives à l'objet de la connaissance et répondons catégoriquement.

1°. Le monde sensible n'est pas toute la réalité. Il existe, au-dessus du mouvement, une essence immobile, sans commencement ni fin, éternelle et éternellement la

(1) *Mét.*, IV, v, 312, 313.
(2) *Ibid.*, 313, C, D.

même (1). De cet être véritable, il y a une véritable science (2).

2°. Il ne faut pas confondre l'immensité du ciel avec le petit nombre de choses sensibles qui nous entourent. Cette sphère, où s'agitent les choses sensibles dans une perpétuelle alternative de génération et de corruption, est pour ainsi dire une partie nulle de l'univers. Et il serait bien plus juste d'absoudre les choses sensibles en faveur du ciel, que de condamner le ciel à cause des choses sensibles (3).

3°. Même dans les choses sensibles qui naissent et périssent, il y a encore de l'existence et de la stabilité. Il faut bien qu'elles existent en quelque manière, puisque nous les sentons, puisque les sens ne se suffisent pas à eux-mêmes, puisqu'ils supposent des objets étrangers qui, leur imprimant le mouvement, doivent être antérieurs à toute sensation (4). Il faut bien qu'elles existent, puisqu'il n'y a pas de mouvement sans une chose mue (5), puisque ce qui passe d'un état à un autre retient encore, dans ce passage, quelque chose de son état précédent, en même temps qu'il a déjà quelque chose de son état futur. Il convient d'ailleurs de distinguer entre la quantité et la qualité; car il n'importe aucunement que les objets changent dans leur quantité, la connaissance se rapportant exclusivement à la forme, c'est-à-dire à la qualité (6).

On prétend que la Nature est dans une perpétuelle métamorphose : ne serait-ce point que nous mettons sur

(1) *Métaph.*, IV, v, 312, A, B.
(2) *Ibid.*, VII, xv, B, C, D et pass.
(3) *Ibid.*, IV, v, 313, 314.
(4) *Ibid.*, 315, A.
(5) *Ibid.*, XIII, vi, 460, A.
(6) *Ibid.*, IV, v, 313, B, E.

son compte notre propre inconstance? Si nous nous modifions sans cesse, si nous ne sommes jamais semblables à nous-mêmes, qu'y a-t-il d'étonnant que les mêmes objets ne se montrent pas à nous sous le même aspect? Les malades voient les objets autrement qu'en santé, mais le changement est tout en eux, et pas du tout dans les objets. La même chose nous arrive toutes les fois que nous changeons d'état. Sommes-nous constants, nous trouvons la nature constante (1).

Au fond, personne ne doute ni de la réalité ni de la stabilité de la nature, non pas même ceux qui font profession d'en douter. Pourquoi appellent-ils un médecin? Pourquoi ceci serait-il du pain? Pourquoi ne serait-ce pas autre chose que du pain? Et qu'importe de manger ou de ne manger pas? Cependant, comme si le médecin disait vrai, comme si cet aliment était bien celui qui a été ordonné, ils le prennent avec confiance. Contradictions palpables dans un système où tout devient, où tout passe, où tout « fuit d'une fuite éternelle » (2)!

Mais c'est surtout la sensation qui est attaquée; c'est surtout la sensation qu'il faut défendre.

Avouons-le d'abord : il y a des erreurs dans la connaissance sensible. Oui; mais il n'y en a pas dans la sensation. Les sens, interrogés sur leurs objets propres, répondent toujours la vérité; nous ne nous trompons qu'en réclamant leur témoignage sur les sensibles communs, qui ne sont guère de leur ressort, et sur les sensibles par accident, qui n'en sont pas du tout (3). La vue me montre un objet blanc, et ne me trompe pas; j'en conclus que c'est ceci ou cela, un homme, le fils de Cléon ou de

(1) *Mét.*, XIII, vi, 460, C, D.
(2) *Ibid.*, B, E.
(3 *De anim.*, III, iv, 18, 19.

Diarès, et je me trompe (1). Je vois un objet jaune, comme le miel : voilà une vérité; je suppose qu'il est amer, comme la bile : voilà l'erreur (2). Un médecin et un ignorant ne sont pas également dignes de confiance, quand il s'agit d'un remède. Il en doit être de même des sens, par rapport aux objets sensibles. Un sens n'a pas la même autorité quand il témoigne d'un objet étranger, ou d'un objet propre. C'est la vue qui juge de la couleur, non le goût; c'est le goût qui juge de la saveur, non la vue (3). Voulons-nous, malgré l'institution de la nature, voir le doux et l'amer, goûter le blanc ou le noir, nous pouvons espérer la vérité, nous devons compter sur mille chances d'erreur.

Ne demandons à la sensation que la sensation même, elle ne nous trompera pas (4), et elle ne trompe pas plus l'animal que l'homme (5). La sensation est toujours vraie (6) et vraie partout. Chaque sens juge *avec la plus grande exactitude, même les plus petites choses*, dans le genre qui lui est propre (7). Qui est-ce qui a jamais été induit en erreur, par la vue, sur les couleurs? par l'ouïe, sur les sons? par les autres sens, sur leurs objets respectifs?

Mais, dira-t-on, comment l'homme qui juge les objets particuliers par les sens particuliers s'assurera-t-il qu'il n'est pas dupe d'une illusion? Réponse : Comment l'homme qui dort s'assurera-t-il qu'il dort, et celui qui veille, qu'il veille? On ne peut rendre raison de tout, et la sen-

(1) *De anim.*, III, VII, 9.
(2) *De soph. elench.*, V, 407.
(3) *Mét.*, IV, V, 314, D.
(4) *De anim.*, II, VI, 3; III, IV, 6.
(5) *Ibid.*, III, III, 7.
(6) *Ibid.*, VII, 9.
(7) *De sens*, IV, 70, E.

sation est un point fixe, dont il faut partir, sans prétendre remonter au-delà. Toutes les raisons du monde supposent une raison dont on ne demande point raison; il n'y a point de progrès à l'infini (1).

Les difficultés qu'on a coutume de faire, examinées de près, n'ôtent rien à la véracité des sens.

Les modifications produites dans les organes des sens par les objets extérieurs, persistent après que ces objets ont cessé d'agir, comme on peut s'en apercevoir, en passant subitement de la lumière du soleil dans un lieu obscur. Il ne faut donc ni s'étonner ni s'effrayer si, après avoir long-temps considéré du blanc ou du vert, on voit d'abord tous les objets blancs ou verts; si, après avoir long-temps suivi des yeux le cours d'un fleuve, on voit d'abord tous les objets se mouvoir; si, après avoir goûté une saveur, ou respiré une odeur, on trouve d'abord à tout la même saveur et la même odeur (2).

La portée des sens n'est pas infinie. La partie de l'espace où les yeux n'atteignent pas est immense; celle où ils s'exercent, extrêmement bornée. Il y a une limite au-delà de laquelle on cesse de voir, en-deçà de laquelle on commence à voir. Il en est de même pour l'odorat, pour l'ouïe, pour tous les sens qui n'impliquent pas contact (3). Il ne faut donc encore ni s'étonner ni s'effrayer si les objets sensibles ne se montrent pas toujours aux sens dans leur grandeur réelle (4), si on les distingue mieux de près que de loin (5), si le soleil nous paraît tantôt plus grand, tantôt plus petit, jamais avec un dia-

(1) *Métaph.*, IV, VI, 315, C, D.
(2) *De somniis*, II, 101, C, D, E.
(3) *De sens.*, VII, 81, C.
(4) *Ibid.*, 80, C.
(5) *Mét.*, IV, 314, D, E.

mètre de plus d'un pied, jamais avec ses véritables dimensions (1).

Il n'est pas nécessaire, pour que la sensation ait lieu, que l'organe soit modifié par l'objet sensible lui-même. Peu importe la cause de la modification; dès qu'elle est produite, la sensation suit. C'est ainsi que le rivage paraît en mouvement à ceux qui naviguent; c'est ainsi que, sous deux doigts entrecroisés, un objet unique paraît double. Mais, dans le premier cas, le toucher redresse la vue, car nous nous sentons mouvoir; et, dans le second, la vue redresse le toucher, car nous ne voyons qu'un seul objet (2).

On explique de la même manière un autre phénomène du même genre. Si, au moment de regarder un objet, vous pressez légèrement la paupière inférieure de votre œil, vous verrez deux objets, au lieu d'un. Mais ici c'est la vue qui se corrige elle-même, car il suffit de remettre l'œil dans son état naturel, pour voir unique ce qui en effet est unique (3).

Tout changement dans l'objet sensible, tout changement dans l'organe, en doit produire un dans la sensation. Le même vin, goûté à deux reprises, nous paraît doux la première fois, amer la seconde. Cela vient de ce qu'il s'est aigri, ou de ce que notre organe s'est altéré. Ce n'est pas le doux qui nous paraît amer, et la sensation n'est nullement en contradiction avec elle-même. Elle change, oui, mais les circonstances ont premièrement changé (4).

Le délire de la fièvre, celui des passions, le sommeil

(1) *De sens.*, VII, 80, C.
(2) *De somniis*, II, 103. C, D.
(3) *Mét.*, XIII, VI, 459, D. *De somniis*, III, 105, B, C.
(4) *Mét.*, IV, V, 314, D, E.

font naître mille illusions qui ne prouvent rien contre les sens, et dont on n'est dupe qu'autant qu'on le veut bien.

Un homme que la fièvre fait extravaguer croit voir sur les murs de sa chambre toute sorte d'animaux extraordinaires, trompé par la vague ressemblance de caractères tracés au hasard. Mais quand la maladie diminue, il commence à avoir conscience de son erreur, et il retrouve la vérité en retrouvant la santé (1).

La passion a les mêmes effets. Le lâche est dupe de sa peur, l'amant de son amour. Le premier voit-il un homme, c'est son ennemi; le second, une femme, c'est son amie. Mais l'illusion s'affaiblit avec la passion, et s'évanouit avec elle (2).

Le sommeil a les mêmes effets. Êtes-vous endormi, à la moindre apparence de Coriscus, vous croyez voir Coriscus en personne. Mais si votre sommeil devient plus léger, vous vous sentez rêver, et l'impression a beau rester la même, vous vous dites, c'est bien là l'image de Coriscus, mais ce n'est point Coriscus lui-même. Le réveil ne vous laisse pas le moindre doute. Le commun remède à toutes ces méprises, remède infaillible, c'est l'attention (3).

On ne peut donc trop admirer les philosophes qui prétendent ne pas savoir si les grandeurs et les couleurs sont telles qu'elles nous paraissent de loin, ou telles qu'elles nous paraissent de près; telles qu'elles paraissent à l'homme sain, ou telles qu'elles paraissent à l'homme malade; si la pesanteur est ce qui paraît pesant à l'homme faible, ou ce qui le paraît à l'homme robuste; si la vérité est ce qui paraît dans le sommeil, ou ce qui paraît dans la veille,

(1) *De somn.*, II, 103, B, C.
(2) *Ibid.*, A, B.
(3) *Ibid.*, III, 105, A, E, et pass.

etc. En réalité, tous ces doutes ne sont que sur les lèvres. On doute en paroles, en se réservant de croire en action. Du moins, on n'a encore vu personne, rêvant qu'il est à Athènes, tandis qu'il est en Lybie, se lever au milieu de la nuit, et se rendre à l'Odéon (1).

On peut donc se résumer, et dire, en empruntant une expression célèbre, que la sensation est la mesure des choses *sensibles, mais non en tout homme, ni en toutes circonstances* (2).

IV.

DE LA SENSIBILITÉ. — DU SENS COMMUN.

Ainsi qu'on l'a vu, chaque sens particulier réside en un organe particulier, et s'applique à un objet sensible particulier. De cet objet, il connaît tout, même les différences (3), et, pouvant les connaître en même temps, il peut les comparer (4). C'est ainsi que la vue juge le blanc et le noir, et les compare; que le goût juge le doux et l'amer, et les compare (5).

Mais l'esprit n'est pas condamné à s'enfermer tour à tour dans l'étroite sphère de chaque sens, et à ne comparer que les différences de son objet : il a en outre le pouvoir de prendre à divers objets leurs diverses qualités, et de les comparer les unes aux autres. Il a le pouvoir de comparer le blanc et le doux, le noir et l'amer. Ce pouvoir, d'où lui vient-il?

La comparaison entre des qualités sensibles différentes ne peut évidemment être faite que par quelque sens. Il

(1) *Mét.*, IV, v, 314, C.
(2) *Ibid.*, XIII, vi, 459, C, D.
(3) *De anim.*, III, ii, 1.
(4) *De sens.*, VII, pass.
(5) *Ibid.*

faut avoir senti le blanc, avoir senti le doux, pour sentir leur différence; et tout cela est proprement l'ouvrage d'un sens (1). Ce sens, quel est-il?

Ce n'est pas le toucher, bien qu'il soit le sens par excellence, et qu'il y ait de solides raisons de lui attribuer ce rôle (2). La chair, nécessaire au toucher, ne l'est pas à la comparaison des qualités sensibles différentes, et cette comparaison a lieu sans contact (3).

Ce n'est pas chacun des sens particuliers, s'exerçant isolément, et dans leurs sphères respectives. En effet, chaque sens particulier, ne connaissant que son objet propre, ne le peut comparer à aucun autre. Comment la vue, qui perçoit le blanc, verrait-elle en quoi il diffère du doux, qu'elle ne perçoit pas? A son tour, comment le goût, qui perçoit le doux, sentirait-il en quoi il diffère du blanc, qu'il ne perçoit pas? Il en est ici des deux sens comme de deux hommes qui percevraient isolément, l'un le blanc, l'autre le doux : chacun d'eux, n'ayant qu'une seule sensation, ne pourrait la comparer à l'autre, qu'il n'a pas. Voulez-vous rendre la comparaison possible, réunissez les deux sensations en un seul individu, les deux sens en un seul et même sens.

C'est donc un sens unique et *commun*, κοινὴ αἴσθησις, qui, embrassant toutes les données de tous les sens particuliers, perçoit toutes les différences de toutes les qualités sensibles (4).

Ce *Sens commun* a un *sensorium commun*, κοινὸν αἰσθητήριον (5). Et comme les sens particuliers se rapportent au sens commun, les organes particuliers se rapportent à

(1) *De anim.*, III, II, 2.
(2) *De somno*, II, 93, B.
(3) *De an.*, III, II, 3.
(4) *Ibid.*, 4.
(5) *De somn.*, II, 93, B.

l'organe commun (1). Cet organe, c'est le cœur, source intarissable du sang, point de départ des veines, et dont la situation au centre de l'organisme indique assez le rôle et l'importance (2).

Comment le Sens commun, résidant en un organe commun, peut-il comparer les qualités sensibles, et percevoir leurs différences ?

A une condition. Pour percevoir les différences des qualités, il faut qu'il les perçoive elles-mêmes dans un même moment indivisible. Comment concevoir la différence du bien et du mal, sans concevoir en même temps, sans intervalle, sans succession, et le bien et le mal? Comment sentir la différence du blanc et du doux, sans sentir en même temps, sans intervalle, sans succession, et le blanc et le doux? Si je n'ai maintenant que la sensation du blanc, si je n'ai maintenant que la sensation du doux, je ne puis évidemment ni les comparer, ni les distinguer. Il est tout-à-fait nécessaire que j'aie simultanément les deux sensations pour juger leur rapport.

(1) *De juvent.*, I, 130, B.

(2) *Ibid.*, III, pass. *De somn.*, III, 98. — Le *Manas*, ou sens interne, ou sens intelligent, des philosophes indiens a encore de singuliers rapports avec le sens commun d'Aristote. « Le onzième (organe des sens) est interne; c'est un organe tout à la fois de sensation et d'action, nommé *Manas*. » (*Colebr.*, I, p. 120.) « Ces organes (des sens) sont au nombre de six, en y comprenant un organe interne, nommé *Manas*... Par son union avec les sens externes, il produit la connaissance des objets extérieurs, perçus par eux, comme la couleur, etc; mais *non pas indépendamment de ces sens* pour les objets extérieurs.... Son existence est prouvée par l'indivisibilité de la sensation, puisque des sensations différentes ne peuvent pas naître en même temps dans la même âme.... Quand il est uni avec l'un des organes extérieurs, la connaissance est reçue par cet organe; quand il ne lui est pas uni ainsi, rien n'arrive à l'âme par ce sens, mais par quelqu'autre avec lequel il est alors associé. » (*Coleb.*, I, 61, 62.)

En sorte que les différences des qualités sensibles ne peuvent être perçues que par un sens indivisible dans un instant indivisible.

Mais cela même semble répugner à la raison et à nos principes. On ne comprend pas, en général, qu'un être indivisible puisse recevoir dans un instant indivisible des mouvements, ou contraires, ou totalement différents. Or, c'est ce qui aurait lieu ici, puisque l'impression du doux meut la sensibilité d'une certaine façon, celle de l'amer autrement, et autrement encore celle du blanc.

Répond-on que le sens commun est tout à la fois indivisible en soi et divisible dans ses manières d'être? On dissimule la difficulté, on ne l'explique pas. Sans doute, en puissance, il peut être indivisible et divisible tout ensemble, puisque la puissance enferme les contraires. Mais en cessant d'être en puissance pour devenir en acte, ne cesse-t-il pas d'être indivisible pour devenir effectivement divisible? Est-il possible qu'il soit dans le même moment, et d'une manière actuelle, tout entier noir et blanc?

Pour résoudre sérieusement cette sérieuse objection, il faut comparer le sens commun au point de jonction de deux lignes. Ce point, considéré en lui-même, est un, est indivisible; relativement aux deux lignes dont il est la commune limite, il est double, il est divisible. Tel est le sens commun. Un et indivisible comme le point, il devient comme lui double et divisible, parce qu'il est la limite où se rencontrent deux sens. En tant qu'il est la limite de deux sens particuliers, il juge leurs sensations respectives, et il les juge comme séparées, et appartenant à des sens séparés. En tant qu'il est un et indivisible, il les juge d'un seul coup et tout à la fois (1).

Voilà le sens commun. Voilà son objet, savoir, les rap-

(1) *De an.*, III, II, 5, 6, 7, 8, 9.

ports des sensibles propres comparés entre eux ; son organe, son *sensorium*, savoir, le cœur ; ses conditions et mode d'exercice, savoir, la simultanéité de deux sensations différentes dans un sujet indivisible.

Mais il faut prendre garde de se tromper sur les rapports du sens commun aux sens particuliers. Il en est distinct, il n'en est pas séparé. C'est au sens commun que les sens particuliers doivent de juger les sensibles par accident et les sensibles communs (1). C'est au sens commun qu'ils doivent de percevoir leurs actes, et, quand ils sentent, de sentir qu'ils sentent. C'est enfin au sens commun qu'ils doivent de percevoir jusqu'à leurs objets propres : la vue, de voir la couleur ; l'ouïe, d'entendre le son, etc. (2).

C'est que *la sensibilité est une*. Elle réside dans le sens commun, d'où elle rayonne dans les sens particuliers, voyant avec la vue, entendant avec l'ouïe, sentant avec chaque sens, ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ᾗ καὶ ὁρᾷ, καὶ ἀκούει, καὶ αἰσθάνεται.

Et comme la sensibilité est une, *il n'y a*, à proprement parler, *qu'un seul organe sensible*, et c'est le sensorium commun. Le sensorium commun, voilà l'organe sensible souverain, dont tous les autres ne sont que des dépendances (3). Si tous les organes particuliers ne sont pas, comme ceux du toucher et du goût, dans le voisinage du cœur ; si quelques-uns sont plus près de l'encéphale, ils n'en sont pas moins, malgré cet éloignement nécessaire, étroitement unis au cœur, source et origine de la sensibilité (4).

(1) *De an.*, III, I. 4.
(2) *De somn.*, II, 93, A. *De sens.*, VII.
(3) *De somn.*, II, 93, A, B, C.
(4) *De juvent.*, III, 132, C, D. *De somn.*, II, 94, C.

Ce qui prouve de reste la dépendance des sens particuliers et des organes particuliers, la souveraineté du sens commun et du sensorium commun, c'est que toutes les modifications du sens commun ont leur contre-coup dans les sens particuliers, qui ne peuvent plus s'exercer, dès qu'il ne s'exerce plus; tandis que ceux-ci peuvent être réduits à l'inaction, sans que l'activité du sens commun en soit diminuée (1). Le sens commun est donc bien véritablement le principe de la sensibilité, ou le *Premier sensitif* (2).

Au Premier sensitif se rattache l'explication du double phénomène de la veille et du sommeil.

D'abord, ces deux faits ont une seule et même cause. En effet, le sommeil est le contraire de la veille, comme la maladie est le contraire de la santé, comme la cécité est le contraire de la clairvoyance. Mais on sait déjà que les contraires sont toujours en puissance dans un seul et même être. Le principe de la veille est donc aussi celui du sommeil. Quel est ce principe?

La sensibilité. En effet, celui-là veille, qui reçoit quelque sensation du dehors, ou qui éprouve quelque mouvement intérieur, qui sent enfin. La veille est donc une manière d'être de la sensibilité. Le sommeil est donc une manière d'être de la sensibilité. Le sommeil et la veille appartiennent donc à la catégorie des choses communes au corps et à l'âme.

La sensibilité s'exerçant librement et sans entraves, voilà la veille; la sensibilité enchaînée, immobile, rendue impuissante par l'excès de la veille (3), voilà le sommeil.

(1) *De somn.*, II, 93, C, E.

(2) *Ibid.*, I, 91, et pass.

(3) *Ibid.*, 90, 91, 92.

Mais le mot sensibilité est ici trop général ; c'est premier sensitif qu'il faut dire. La veille et le sommeil sont proprement deux états du premier sensitif; la veille est le premier sensitif en mouvement; le sommeil, le premier sensitif en repos.

On comprendra l'importance et la vérité de cette distinction, si l'on songe que les sens particuliers dépendent du premier sensitif, et ne peuvent s'exercer sans lui; tandis que le premier sensitif ne dépend pas des sens particuliers, et peut s'exercer sans eux. Il arrive souvent que les sens particuliers sont en repos et ne perçoivent plus, et que le premier sensitif est en mouvement et perçoit encore. Il y a alors défaillance, évanouissement; il n'y a pas sommeil. Le sommeil est le repos, non pas d'un sens quelconque, mais du sens premier, par lequel nous sentons tout ce que nous sentons (1).

« Bornons ici nos recherches sur la sensibilité », dit Aristote en finissant son chapitre du sens commun, et il passe à l'imagination. Avant de faire comme lui, il nous faut jeter un regard en arrière et comparer cette magnifique théorie de la sensibilité à celle de Platon.

La théorie d'Aristote est conforme en certains points à la théorie platonicienne; sur d'autres, elle la développe; sur d'autres, elle la corrige; enfin, elle en comble les lacunes et la complète par d'importantes additions.

Aristote, comme Platon, voit dans la sensibilité une faculté commune au corps et à l'âme, et la distingue par là de l'intelligence qui n'a de rapport qu'à l'âme.

Aristote, comme Platon, reconnait des organes périphériques et un organe central. Mais il a un double avantage. D'abord, il n'hésite pas entre le cœur et le foie et

(1) *De somn.*, II, 93, et pass.

place résolument le siège de la sensibilité dans le premier de ces deux viscères. Ensuite, il décrit avec un soin que n'avait pas pris son maître les organes des sens et, du moins pour quelques-uns, rencontre une partie de la vérité. S'il détermine hypothétiquement l'organe du toucher, que Platon n'avait pas distingué du corps en général, en revanche son anatomie et sa physiologie de l'odorat, de l'ouïe et de la vue sont singulièrement exactes, bien qu'elles ne le soient pas de tout point.

Aristote, comme Platon, cherche la raison des sensations et de leurs différences dans les impressions produites sur les organes par les choses extérieures. Mais, supérieur par un endroit, il est très-inférieur par un autre.

Platon étudie les objets sensibles en mathématicien. Au lieu de les considérer à l'état concret, dans leur rapport immédiat aux sens, il cherche leurs éléments et les éléments de leurs éléments. Il arrive ainsi à ne voir dans tous les corps qu'une combinaison de triangles infiniment petits. Or, il est facile de concevoir que cette arbitraire réduction ne peut jeter beaucoup de lumière ni sur l'impression, ni sur la sensation. Aussi les explications du *Timée* ne sont-elles qu'une étrange série d'invraisemblables hypothèses.

Aristote étudie les objets sensibles en physicien. Sans s'inquiéter de leurs éléments, il les prend tels qu'il les trouve autour de lui, et les observe judicieusement dans les qualités particulières par lesquelles ils agissent sur les sens. Il fait de chacune de ces qualités une analyse sérieuse, approfondie, quelquefois vraie, toujours admirable de sagacité et de pénétration. Il constate la nécessité de l'humide dans la saveur. Il détermine avec une précision toute moderne les conditions du son, et donne du grave et de l'aigu une définition à laquelle nous n'avons rien changé. Il décrit la couleur avec le même soin, la

même exactitude. Enfin, il devine par une de ces anticipations qui sont le secret du génie, la distinction solide des qualités primaires et des qualités secondaires, οὐ πᾶσαι αἱ ἐναντιώσεις σώματος εἴδη καὶ ἀρχὰς ποιοῦσιν, ἀλλὰ μόνον αἱ κατὰ τὴν ἀφήν.

Mais autant Aristote l'emporte sur Platon par la description des objets sensibles, autant Platon l'emporte sur Aristote par la distinction profonde de l'impression et de la sensation. On n'est pas plus explicite que Platon. Pour lui, l'impression et la sensation sont deux faits qui se suivent dans un ordre invariable, mais sans jamais se confondre; et ce qui prouve d'ailleurs leur différence, c'est que si la sensation est toujours précédée d'une impression, l'impression n'est pas toujours suivie d'une sensation, comme il arrive lorsque, s'éteignant dans le corps, elle ne parvient pas jusqu'à l'âme. On ne l'est pas moins qu'Aristote. Personne ne peut dire qu'il ait positivement confondu les deux faits, mais nulle part il ne prend la peine de les distinguer nettement. On trouve bien çà et là, à côté du mot αἴσθησις, le mot πάθος, par lequel Platon désigne quelquefois l'impression (quoiqu'il se serve plus volontiers du mot πάθημα), mais si ce sont là des vestiges de la théorie du maître, ce sont des vestiges bien effacés. Osons le dire : Aristote ne sépare assez ni l'impression de la sensation, ni l'organe du sens (1)

Aristote, comme Platon, identifie la connaissance sensible et la sensation. Je lis dans un savant travail sur la Psychologie d'Aristote (2) : « Aristote a très-bien connu,

(1) Très-souvent, surtout dans le traité *De la veille et du sommeil*, Aristote dit le *sensorium*, quand il faudrait dire le *sens*.

(2) Par W. Kasius. « Il y a un ou deux endroits où je lui demande la permission de n'être pas de son avis.... C'est un petit coin de terre que je dispute à un homme qui possède cent lieues de pays. » (Volt., *Corr. gen. let.*, 71.)

et même expliqué la fameuse distinction du fait intellectuel et du fait de sensibilité dans le phénomène complexe de la sensation. La langue grecque ne lui fournissait qu'un seul terme pour exprimer, d'une part la perception ou connaissance sensible, et de l'autre la sensation de plaisir ou de peine dont cette perception est accompagnée. Il a donc été obligé d'employer ce mot (αἴσθησις) dans deux sens très-différents, mais sans jamais confondre une seule fois dans ses écrits l'impression de plaisir ou de peine avec le fait intellectuel. » Selon moi, il y a dans ce passage un singulier mélange de vérité et d'erreur. Aristote distingue partout entre la sensation et le plaisir et la peine : voilà la vérité; cette distinction équivaut à celle des Écossais entre la perception et la sensation : voilà l'erreur.

On paraît croire que tout fait sensible, toute sensation véritable est nécessairement un plaisir ou une douleur, et par suite, que tout fait où il n'entre rien d'agréable ou de pénible, l'appelât-on encore sensation, est nécessairement intellectuel. Il n'en est rien (1). Il y a des sensations, dans l'acception rigoureuse de ce mot, qui ont d'abord été pénibles et ne le sont plus (2); il y a des sensations qui ne sont agréables ou pénibles que par accident (3); il y a des sensations qui n'ont jamais été et ne sont d'aucune manière ni agréables ni pénibles.

La sensation, en général, est une modification produite

(1) C'est ainsi que l'entend Bossuet, traduisant ou commentant Aristote, dans les chapitres du traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, sur les opérations sensitives. « Nous pouvons donc définir la sensation.... la première perception, qui se fait en notre âme à la présence des corps, que nous appelons objets, et ensuite de l'impression qu'ils font sur les organes de nos sens. » (Ch. I, § 1.)

(2) *Mor. Nic.*, VII, 14.

(3) V. ces Étud., même chapitre, III, § 3.

en nous par un objet extérieur. Lorsque la modification est soudaine et conforme à notre nature, ily a plaisir; lorsqu'elle est soudaine et contraire à notre nature, il y douleur. Le plaisir et la douleur s'ajoutent à la sensation, et ne la constituent pas (1).

Aristote, distinguant d'une part la sensation, d'autre part le plaisir et la douleur, ne fait que répéter Platon distinguant de la manière la plus formelle 1°. des sensations proprement dites; 2°. des sensations accompagnées de plaisir ; 3°. des sensations accompagnées de douleur.

Suivant Platon, les sensations qui ne sont ni agréables ni pénibles, sont les plus claires de nos connaissances sensibles. Aristote professe encore la même opinion, puisqu'il explique l'imperfection de l'odorat par l'impossibilité où nous sommes de sentir l'odeur sans éprouver de la peine ou du plaisir.

Veut-on absolument que la sensation qui n'est ni agréable ni pénible, soit la perception écossaise? Je l'accorde. Mais ne voit-on pas qu'on n'a introduit la perception dans la connaissance sensible qu'en supprimant la sensation? Singulière connaissance sensible, où il n'y a rien de sensible !

D'ailleurs, si Aristote eût le premier découvert que la connaissance des objets extérieurs résulte du concours de la sensibilité et de l'intelligence, il n'eût pas manqué d'appeler l'attention du lecteur sur une théorie si nouvelle

(1) *Rhét.*, I, II. — « Voir les couleurs, ouïr les sons, goûter le doux et l'amer, sont autant de sensations. » (Boss., *Conn. de Dieu et de soi-même*, I, I.) « Le plaisir et la douleur accompagnent les opérations des sens. » (*Ibid.*, I, II.) « Nous pouvons définir le plaisir, un sentiment agréable, qui convient à la nature; et la douleur, un sentiment fâcheux, contraire à la nature..... Il paraît que ces deux sentiments naissent en nous, comme *tous les autres*, etc. » (*Ibid.*)

et si importante. Or, il n'en a rien fait. Le même raisonnement vaut pour Platon, vaut pour Anaxagore, vaut pour tous les philosophes de la première période. D'où je conclus que la sensation est pour Aristote, comme pour Platon, comme pour Anaxagore, et tous les philosophes de cet âge, la connaissance sensible tout entière.

Platon avait mis quelques différences entre les cinq sens. Il avait distingué le toucher, qui s'exerce par tout le corps, des autres sens, qui s'exercent par certaines parties du corps (1). Il avait reconnu à la vue et à l'ouïe une réelle supériorité relativement à la connaissance. Aristote partage ce point de vue; mais, en le développant, il en fait une théorie nouvelle, celle de la hiérarchie des sens. Le toucher, dont le goût ne diffère pas absolument, est le sens fondamental; il regarde à l'être, et ne peut manquer à pas un animal. L'odorat, l'ouïe et la vue, surtout les deux derniers, regardent au bien-être, concourent en quelque manière à la formation de la science, et ne se trouvent tous que dans les animaux parfaits, excellemment que dans l'homme.

Platon avait compris qu'il faut à l'œil, pour voir l'objet coloré, une troisième chose, un intermédiaire, savoir, le feu qui ne brûle pas, la lumière. Aristote partage encore et développe encore ce point de vue. Il reconnait que l'ouïe et l'odorat n'ont pas moins besoin d'intermédiaire, pour s'exercer, que la vue elle-même. Il détermine, avec une exactitude tout-à-fait étrangère à Platon, le rôle de l'intermédiaire dans les sensations de la couleur, de l'odeur et du son, et donne ainsi à la science la théorie des milieux. Peut-être s'est-il trop efforcé de di-

(1) Les physiologistes distinguent encore aujourd'hui une *sensibilité générale*, celle du toucher, et une *sensibilité spéciale*, celle des quatre autres sens.

minuer la distance qui sépare le toucher et le goût des autres sens, en faisant de la chair un milieu d'une nature spéciale. L'anatomie et la physiologie nous ont appris que tel n'est pas le rôle de la chair. Mais que pensent les modernes de cette opinion d'Aristote, qu'il n'y a pas, rigoureusement, de contact possible entre deux corps?

Platon, après avoir analysé à sa manière les cinq sens, avait remarqué que le même principe interne qui voit par les yeux, entend par les oreilles, et sent par tous les sens, a en outre le pouvoir de réunir toutes ces sensations particulières, et, les comparant, de percevoir leurs ressemblances et leurs différences. Voilà encore un germe recueilli et fécondé par Aristote. Le sens commun, dans le système péripatéticien, n'est pas, quoi qu'on ait pu dire, une de ces entités auxquelles les scolastiques ont plus tard donné leur nom. Le sens commun, c'est en son organe central la même sensibilité qui s'exerce dans les organes particuliers. Le sens commun, auquel Bossuet ne dédaigne pas de consacrer un chapitre dans le traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ne figure plus dans nos théories de la sensibilité : de nom, je l'accorde; de fait, je le nie. N'admettons-nous pas que les organes particuliers des sens sont en communication directe avec un organe central, communication qui ne peut être interrompue sans que la sensation devienne impossible? N'admettons-nous pas que c'est le même principe qui voit, entend et sent par tous les sens; que ce principe rassemble et compare toutes ces sensations diverses; qu'il a son siége dans l'organe central, dans le cerveau?... De grâce, où est la différence entre Aristote et nous? C'est la même pensée, qu'il exprime, et que nous sous-entendons.

Mais Platon a commis plus d'une erreur, que relève Aristote. Les philosophes de la première période, cher-

chant à deviner l'énigme de la sensation, avaient cru en trouver le mot, les uns dans la théorie des semblables, les autres dans celle des contraires. Platon se range parmi les premiers, et croit rendre raison de toutes les sensations par l'action du semblable sur le semblable. Ici, le disciple se sépare du maître, et le corrige. Avant la sensation, les deux termes, savoir, l'objet et le sens, diffèrent comme l'acte et la puissance, et, par conséquent, c'est bien plutôt le dissemblable qui agit sur le dissemblable. Mais après l'action, les deux termes se confondent dans la sensation, et, par conséquent, se ressemblent jusqu'à l'identité. Aristote paraît donc concilier dans une théorie plus vaste les deux théories rivales de l'âge cosmologique, bien qu'il n'en connaisse qu'une seule (1). En réalité, il abandonne les errements du passé, et crée de toutes pièces une théorie originale, une théorie tellement profonde, qu'elle est peut-être encore aujourd'hui la solution la plus vraisemblable de ce difficile problème.

Les différents sens nous font connaître les différents objets extérieurs, parce qu'ils leur sont appropriés. Appropriés, comment? en quoi? En ce que chacun d'eux est en puissance précisément ce qu'est en acte l'objet auquel il correspond. En ce que chacun d'eux, mis en rapport avec son objet, modifié par son objet, lui devient semblable, l'œil se teignant des couleurs de l'objet visible, l'oreille répétant le son de l'objet sonore, la langue s'imprégnant de la saveur de l'objet sapide, etc. En ce que chacun d'eux reçoit la forme, c'est-à-dire la qualité de l'objet visible, sonore, sapide, ou plutôt devient cette forme, c'est-à-dire cette qualité. Toute l'explication con-

(1) Aristote attribue la théorie des semblables à tous ses prédécesseurs indistinctement, erreur historique évidente, au témoignage de son propre disciple, Théophraste.

siste, comme on le voit, dans l'identité de l'objet et du sujet, identité déterminée par l'action du premier sur le second, identité qui est la sensation même. Cette neuve théorie, reproduite par quelques philosophes contemporains (1), peut avoir le défaut de ne pas distinguer suffisamment l'impression et la sensation, l'organe et le sens; mais on ne peut lui contester l'un des plus frappants caractères de la vérité, savoir, la fécondité dans la simplicité. En effet, elle explique tout à la fois comment nous sentons en nous ce qui est hors de nous; comment nous sentons les contraires par un même sens; comment nous sentons les qualités des corps jusqu'à leurs excès exclusivement; enfin, comment, sentant les objets, nous sentons encore notre propre sensation.

Une autre erreur de Platon, c'est de répéter les vieilles accusations des prédécesseurs de Socrate contre les sens, et de partager leur défiance envers la connaissance sensible. Aristote, qui a tant observé, tant et si habilement usé des sens, entreprend leur défense envers et contre tous. Rien de si original, de si juste, de si ingénieux, de si profond, de si complet que cette apologie sans précédent. Il met à néant toutes ces objections déjà banales, tirées de la nature variable des objets, des contradictions et des illusions des sens, des passions, de la maladie, du sommeil, et établit par l'irrésistible autorité de l'expérience et de la raison que la sensation proprement dite est vraie partout et toujours. Il reconnait toutefois qu'une porte reste ouverte à l'erreur. Les sensations communes et les sensations accidentelles peuvent

(1) V. Ahrens, *Cours de philosophie*, t. II, leç. 8. — *Ess. théor. et hist. sur la générat. des connaissances humaines*, Tiberghien, t. I, 83, 86. — Krause, *System der philos.* — P. Le Roux, *Rév. indép.*, t. III, *De Dieu.*

être fausses comme elles peuvent être vraies. Mais, pour vérifier les premières, il suffit d'interroger plusieurs sens à la fois, et, pour contrôler les secondes, de consulter le sens compétent. C'est toujours la sensibilité qui reste juge des choses extérieures.

Cette explication, simple à la fois et profonde, des seules erreurs réelles introduites par les sens dans la connaissance, est une découverte dont tout l'honneur appartient à Aristote. Mais elle se rattache à une autre découverte, dont il n'y a pas non plus la moindre trace dans la théorie platonicienne.

Platon avait divisé les objets sensibles, ou plutôt leurs qualités, comme les sens auxquels elles se rapportent. Or, toute naturelle et toute solide qu'elle est, cette division est pourtant incomplète. Aristote fait voir que, outre les qualités perçues par un sens déterminé, il en est d'autres qui, mêlées aux premières, sont perçues par tous les sens à la fois; que, outre les qualités directement perçues, il en est qui ne le sont qu'accidentellement; et il inscrit, à côté des *sensibles propres*, les *sensibles communs;* à côté des *sensibles par essence*, les *sensibles par accident.* Par là, il se donne, comme on l'a vu, un excellent moyen de justifier les sens d'erreurs dont ils sont l'occasion, non la cause; par là, il comble une des plus graves lacunes de la théorie platonicienne; par là, enfin, il devance Hutcheson et Th. Reid, et confirme cette pensée de Labruyère : « Tout est dit; et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes, et qui pensent. »

A cette classification des objets sensibles ajoutez la distinction des *contrariétés* dans les sensibles propres, comme le blanc et le noir dans la couleur; celles de leurs *contradictions*, comme le son et le silence; et dites-moi, de grâce, si Aristote, sur cette question particulière, a

laissé aux modernes quelque chose à « glaner » après lui.

Mais une vérité plus importante, omise par Platon, signalée et expliquée par Aristote, c'est cette vertu singulière de la sensation se sentant elle-même. Non-seulement nous voyons, nous entendons, mais nous sentons que nous voyons, que nous entendons; non-seulement nous sentons, mais nous sentons que nous sentons. Ainsi parle Aristote. On ne peut exprimer avec plus de précision un fait plus réel. Et, en supposant qu'il en ait mal compris le vrai caractère, mal établi l'origine, il l'a du moins bien constaté. Mais c'est un point sur lequel j'aurai occasion de revenir.

Il faut finir, et on ne finirait pas, si l'on voulait rendre complet cet instructif parallèle des théories platonicienne et péripatéticienne de la sensibilité. Tel qu'il est, il suffira sans doute à montrer comment Aristote a été souvent inspiré par Platon, et plus souvent par son propre génie; comment, érudit et philosophe, disciple et maître, patient observateur de la Nature et de soi-même, analyste incomparable, il a pu résumer le passé, anticiper l'avenir, et nous transmettre avec cette Histoire des animaux, admirée du plus grand naturaliste moderne, une théorie de la sensibilité, qu'admireront les philosophes de tous les temps!

V.

DE LA PUISSANCE IMAGINATIVE.

Entre la Sensibilité, telle que nous venons de la décrire, et l'Intelligence, telle que nous la décrirons, se trouve une faculté en quelque sorte médiatrice, qui s'appuie à la première et se termine à la seconde, c'est l'Imaginative, τὸ φανταστικόν.

La puissance imaginative a ses racines dans la sensibi-

lité (1), mais elle la dépasse de toute la distance qui sépare la sensation de la pensée (2) ; elle est tout ensemble sensible par son origine, et intellectuelle par sa portée (3). De là l'embarras d'Aristote, qui tantôt l'inscrit sur la liste des facultés générales de l'âme (4), et tantôt l'en efface.

La puissance imaginative comprend trois degrés, par lesquels, s'éloignant de plus en plus de la sensibilité, elle s'approche de plus en plus de l'intelligence; c'est à savoir, l'Imagination proprement dite, la Mémoire et la Réminiscence.

§ 1. De l'imagination.

L'Imagination, ou Fantaisie, φαντασία, suit toujours la sensibilité, et précède toujours l'intelligence. Elle vient de l'une et va à l'autre; mais elle diffère notablement de toutes deux (5).

D'abord, de l'Intelligence (6). En effet, l'imagination, oscillant entre la vérité et l'erreur, ne saurait être confondue avec la science, laquelle est éternellement vraie. Elle ne peut l'être non plus avec l'opinion, bien que l'opinion puisse être vraie ou fausse (7). En effet, l'imagination est tout-à-fait dans notre dépendance, et nous pouvons nous en mettre à plaisir les objets devant les

(1) C'est ce qui ressortira de tout ce qui suit.

(2) Aristote va jusqu'à écrire : « L'intelligence comprend l'imagination et la pensée. » (*De an.*, III, IV, 1.)

(3) Dans un passage unique, *De anim.*, III, XI, 9, Aristote distingue une imagination sensible, *αἰσθητική*, et une imagination rationnelle, λογιστική.

(4) *De an.*, III, X, 2.

(5) *Ibid.*, III, 8, 9.

(6) *Ibid.*, 10, 11.

(7) *Ibid.*, IV, 9, 10.

yeux : témoin ceux qui sont versés dans la mnémotechnie. Nos opinions, au contraire, sont fatalement déterminées, et les jugements des hommes sont la chose du monde où il entre le moins de liberté. L'imagination nous représente-t-elle un objet effrayant : nous restons calmes, car ce n'est qu'une peinture ; à la place de l'imagination, mettez l'opinion : nous voilà dans l'épouvante, car c'est ou ce peut être la réalité (1). Enfin, l'imagination n'est jamais accompagnée de croyance, et l'opinion toujours (2).

Ensuite, de la sensibilité. En effet, si l'imagination se confondait avec la sensation, ce serait avec la sensation en puissance, comme la vue, ou avec la sensation en acte, comme la vision. Or, elle ne se confond ni avec la première, puisqu'elle s'exerce ; ni avec la seconde, puisqu'elle s'exerce dans le rêve, pendant que tous les sens sont ensevelis dans le repos ; puisqu'elle nous représente des objets visibles, la nuit, au milieu des ténèbres, ou le jour, les yeux fermés. D'ailleurs, l'imagination implique l'absence, et la sensation la présence de l'objet. L'imagination est souvent fausse, la sensation jamais. L'imagination manque à beaucoup d'animaux, la sensation à pas un.

Mais peut-être l'imagination est-elle une sorte de produit mixte, résultant du concours de la sensibilité et de l'intelligence ; une combinaison de la sensation et de l'opinion ? Pas davantage. Ne nous arrive-t-il pas tous les jours de nous représenter, sous de fausses images, des objets dont nous avons cependant des opinions vraies ? D'imaginer le soleil avec un diamètre d'un pied, tout en le jugeant plus grand que la terre (3) ?

(1) *De anim.*, III, III, 10, 11.
(2) *Ibid.*, IV, 11.
(3) *Ibid.*, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

Qu'est-ce donc que l'imagination ?

Un mouvement déterminé par la sensation en acte dans un être sensible (1), mouvement qui persiste après la sensation, et qui, lui étant semblable, comme elle est elle-même semblable à l'objet extérieur, le représente, quoiqu'absent (2).

Lorsqu'un objet est en rapport avec quelqu'un de nos organes, il y produit une impression, une sensation. Cet objet s'éloigne-t-il, il reste dans l'âme quelque chose de la modification qu'elle vient de recevoir, une notion sensible, αἴσθημα. Cette notion sensible qui séjourne dans l'âme, *nous la sentons*, comme nous sentions la sensation proprement dite, αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα; et comme la sensation nous représentait l'objet présent, elle nous le représente absent, elle en est l'image, φάντασμα (3). En sorte que l'imagination est proprement *la faculté de contempler quelqu'image* (4).

Ainsi s'explique ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans les représentations imaginatives. L'imagination n'est que la sensation se survivant à elle-même dans la notion, dans l'image. Or, il y a trois espèces de sensations, les propres, les communes, les accidentelles. Nécessairement, les images se rapportant aux sensations propres seront toujours vraies, et les images se rapportant aux sensations communes et accidentelles seront tantôt vraies et tantôt fausses (5).

On voit que l'imagination, tout en différant essentiellement de la sensibilité (6), s'y rattache de la manière la

(1) *De an.*, III. IV, 16. *De somniis*, I, 100, E.
(2) *De an. Ibid.*
(3) *De somniis*, II, 101, B, D.
(4) *De an.*, III, IV, 2.
(5) *Ibid.*, 18, 19.
(6) *De somniis*, I, 100, D.

plus étroite. Son nom lui vient même du plus excellent de nos sens, de la vue, laquelle ne peut entrer en acte sans la lumière, φαντασία ἀπὸ τοῦ φάους (1). Mais, au fond, elle ne regarde pas plus à la vue qu'aux autres sens. Il serait même plus vrai de dire qu'elle a son principe dans le sens commun, dans le premier sensitif (2).

L'Imagination s'exerce à chaque instant dans la veille, et de temps en temps dans le sommeil. De là, le rêve.

En effet, le rêve ne peut être rapporté aux sens (3). Outre que rêver n'est pas voir, entendre, sentir véritablement, on ne peut ni voir, ni entendre, ni sentir quoi que ce soit dans le sommeil : or, on ne rêve que dans le sommeil.

Il est vrai qu'il arrive quelquefois à l'homme endormi de voir quelque lumière, comme celle de sa lampe, d'entendre quelque bruit, comme le chant du coq, ou même de répondre aux questions qu'on lui fait : mais c'est que son sommeil est incomplet, et qu'il s'y mêle quelque veille; ce sont là des sensations imparfaites, non des songes.

Le rêve ne peut être rapporté à l'intelligence. En effet, dans nos songes, nous ne nous disons pas seulement : ceci est un cheval, ceci est un homme; mais encore: ceci est blanc, ceci est beau. Or, le blanc, le beau, et toutes les choses de cette sorte ne sont du ressort ni de l'intelligence, ni même de l'opinion.

(1) *De an.*, III, IV, 21.

(2) *De mem.*, I, 83, C, D.—Les philosophes de l'Inde connaissaient l'imagination : « L'imagination est une qualité particulière de l'âme, et elle est la cause de la mémoire. Elle est un résultat de la notion ou du recueillement. Étant excitée, elle produit le souvenir; la cause excitante est le retour d'une association, c'est-à-dire de la vue ou d'une autre perception d'un objet semblable. » (*Ess. de Coleb.*, t. I, p. 86.)

(3) Tout ce qui suit sur le rêve est extrait du ch. I du *De somniis.*

Il est vrai qu'il arrive quelquefois à l'homme endormi de concevoir quelque pensée tout intellectuelle. Mais cette pensée ne fait pas partie de nos songes ; elle s'y ajoute, comme dans la veille elle s'ajoute à nos sensations (1).

Le rêve doit donc être rapporté à l'imagination. Rêver, n'est-ce pas voir une apparition, un *fantôme* ; et cela même, n'est-ce pas imaginer ?

Il convient même de remarquer que le sommeil, loin de nuire à l'exercice de l'imagination, lui est extrêmement favorable ; ce qui explique la vivacité de certains songes. Dans la veille, dans le complet développement des sens et de l'intelligence, une impression est bientôt effacée par une autre, les plus faibles par les plus fortes. Ainsi, une pâle lumière s'éclipse devant une plus brillante, et un petit plaisir se perd dans un plus grand. La nuit, au contraire, dans le silence et le repos, les moindres impressions pénètrent sans obstacle jusqu'au siége de la sensibilité, et paraissent d'autant plus distinctement que le calme est plus parfait (2).

§ 2. De la mémoire.

Les philosophes se sont souvent trompés sur le véritable objet de la Mémoire, μνήμη : il faut donc le déterminer d'abord avec précision (3).

On ne se souvient pas de l'avenir : on le conjecture, on l'espère, on le devine. Opinion, espérance, divination, voilà les faits, ou les actes, qui s'y rapportent. On ne se souvient pas du présent : on le sent, ou on le sait. Quel

(1) *De somno*, III, 206, C.

(2) *Ibid.*, III, 104, A.

(3) Tout ce paragraphe ne sera guère que l'analyse du ch. I du *De memoria*.

homme oserait dire qu'il se souvient *maintenant* de ce qu'il voit *maintenant*, ou de ce qu'il pense *maintenant?* Dans le premier cas, il ne peut y avoir que sensation, et que science, dans le second (1). De quoi se souvient-on? du passé, τοῦ γενομένου. On se souvient, non de ce que l'on voit, mais de ce que l'on a vu; non de ce que l'on pense, mais de ce que l'on a pensé. On se souvient, par exemple, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, pour l'avoir appris, perçu, conçu.

Ainsi la mémoire n'est ni la sensation ni la science, mais elle présuppose l'une et l'autre. Elle en est comme l'habitude, ἕξις, ou la manière d'être, πάθος, après un un temps écoulé, μετὰ χρόνου.

Non-seulement *la mémoire ne s'exerce jamais qu'après un temps écoulé*, mais elle en implique la notion. Celui qui se souvient *se dit à lui-même* qu'*antérieurement* il a ouï dire, perçu ou conçu ce dont il se souvient. Et voilà pourquoi, parmi les animaux, ceux-là seuls qui sont capables de percevoir le temps, le sont aussi de se souvenir.

Ainsi la mémoire enferme à la fois une double notion, celle de la chose antérieurement connue, et celle du temps écoulé dans l'intervalle. Ces deux notions sont-elles unies, nous nous souvenons; semblent-elles unies sans l'être réellement, nous croyons nous souvenir et nous ne nous souvenons pas. On peut, en effet, se faire illusion et croire qu'on se souvient, quoiqu'il n'en soit rien. (Notez que la réciproque n'est pas vraie. *Il est impossible que celui qui se souvient ne le sache pas, et qu'il ignore qu'il se souvient : car ce qui constitue le souvenir, c'est de savoir qu'on se souvient* (2)). Enfin, la notion de la chose se présente-t-elle sans celle du temps ou la no-

(1) *De mem.*, II, 85, E.
(2) *Ibid.*, 88, C.

tion du temps sans celle de la chose, il n'y a ni souvenir ni apparence de souvenir (1).

Cette notion de temps, élément essentiel de la mémoire, peut être de deux sortes : ou bien c'est la notion d'un temps précis, ou bien c'est celle d'un temps indéterminé (2). Il y a souvenir dans les deux cas; mais, dans l'un, nous nous souvenons d'avoir vu ou pensé une chose tel mois, tel jour, à telle heure; dans l'autre, nous nous souvenons d'avoir vu ou pensé la même chose, sans savoir quand (3). Le premier souvenir a une date, le second n'en a pas.

La mémoire se prend donc aux connaissances préacquises. Mais se prend-elle également à toutes, aussi bien aux intelligibles qu'aux sensibles?

Oui et non.

Proprement, nous ne nous souvenons que des choses sensibles, parce qu'il n'appartient qu'aux objets sensibles de faire dans nos organes une impression qui survit à leur action; parce qu'il n'appartient qu'à la sensation de se transformer en une image qui nous représente encore l'objet, quoiqu'absent; parce que le souvenir n'est que la persistance ou l'*habitude* de l'image.

Accidentellement, nous nous souvenons même des connaissances intelligibles. En effet, *il est impossible de penser sans quelqu'image.* Il en est de celui qui *pense* comme de celui qui peint : ni l'un ne peut peindre, ni l'autre penser le triangle en général; il leur faut peindre et penser un triangle d'une grandeur déterminée, quoiqu'indifférents à cette grandeur. Or, un triangle d'une grandeur déterminée, c'est une image. On peut donc se souvenir de ce triangle particulier, et par suite penser

(1) *De mem.*, II, B, 88, C, D.
(2) *Ibid.*, 87, E.
(3) *Ibid.*, 88, C, D.

de nouveau au triangle en général, ce qui est s'en souvenir en quelque manière. Voilà dans quelle mesure et en quel sens on peut dire qu'il y a mémoire de l'intelligible. Au fond, et dans la vérité des choses, la mémoire n'a qu'un seul objet, savoir, la sensation transformée en image, ἔστι μνημονευτὰ καθ' αὑτὰ, ὧν ἔστι φαντασία.

Ce n'est pas assez d'avoir exactement mesuré la sphère de la mémoire, il faut encore en montrer les secrets ressorts.

Le mouvement de la sensation a pour effet de marquer dans l'organe l'empreinte, τύπος, ou la forme de l'objet sensible, à la manière dont on imprime un sceau avec un cachet sur de la cire. C'est là l'antécédent de la mémoire, et qui rend compte de plusieurs phénomènes remarquables. Si, semblable à ces monuments que le temps a vieillis et durcis, vous résistez au mouvement de l'objet extérieur, alors vous n'en recevrez pas l'empreinte, et vous ne vous souviendrez point. Si, pareil à un fleuve rapide où tout s'efface, vous vous écoulez en quelque manière sous le coup de l'objet, alors vous n'en conserverez pas l'empreinte, et vous ne vous souviendrez point. C'est le cas des vieillards et des très-jeunes hommes, également dépourvus de mémoire. Le flux de la croissance chez ceux-ci, du dépérissement chez ceux-là, ne permet pas à l'impression de laisser des traces. Point de mémoire sans une impression durable, sans une image constante.

Mais enfin de quoi se souvient-on? est-ce de l'image? est-ce de l'objet? Si c'est de l'objet, comment la mémoire peut-elle me représenter ce qui n'est plus là, et peut-être n'existe plus? Si c'est de l'image, comment, percevant cette image, puis-je me représenter l'objet, que je ne perçois pas? La sensation a laissé en moi une image de l'objet sensible : fort bien! Mais comment la mémoire peut-elle me représenter l'objet, tout en ne s'appliquant qu'à l'image?

Supposez qu'on ait peint un animal sur un tableau, il y a dans cette peinture un animal et un portrait, εἰκών ; et, bien que ces deux choses n'en fassent qu'une, elles sont cependant distinctes. On peut voir l'une sans l'autre. On peut voir l'animal, sans songer au portrait ; le portrait, sans songer à l'animal. Il en est de même de l'image laissée dans l'âme par la sensation. La considérez-vous en elle-même, ce n'est qu'un objet de pensée, θεώρημα ; la rapportez-vous à quelqu'autre chose, elle en est le portrait et le souvenir, μνημόνευμα.

L'esprit se comporte donc de deux manières relativement aux images de la fantaisie : ou bien il s'arrête à ces images, et il a une simple conception, νόημα ; ou bien il va au-delà des images, et en cherche l'original (comme lorsque, voyant un portrait, on y cherche Coriscus), et il a la représentation d'un objet absent, précédemment connu, c'est-à-dire un souvenir. Dans ce dernier cas, il fait acte de mémoire.

Cette théorie de la mémoire est si vraie qu'elle en explique toutes les particularités. Ainsi, quelquefois il nous arrive de ne pas bien distinguer le souvenir de la sensation, et de ne pas savoir si nous nous souvenons d'un objet absent, ou si nous percevons un objet présent. Pourquoi ? C'est que nous prenons pour une simple image ce qui est un portrait. Quelquefois, au contraire, comme les extatiques, nous pensons nous souvenir d'objets antérieurement connus, bien qu'ils n'aient jamais existé. Pourquoi ? C'est que nous prenons pour un portrait une simple image.

En résumé, la mémoire doit donc se définir : *l'habitude de l'image, en tant qu'elle est le portrait de la chose dont elle est l'image*, φαντάσματος, ὡς εἰκόνος ὂν φάντασμα, ἕξις. D'où cette règle, qui est tout l'art de cultiver la mémoire :

Il faut s'exercer à rapporter les images de la fantaisie aux objets qu'elles représentent.

Après tout ce qui précède, il n'est certes pas difficile de déterminer à quelle partie de l'âme se rapporte la mémoire : au premier sensitif, évidemment. En effet, la mémoire suppose l'imagination, dont elle n'est pour ainsi dire que le développement. Or, l'imagination dépend du premier sensitif. De plus, la mémoire implique la notion de temps. Or, cette notion ne peut être fournie que par le premier sensitif. Le premier sensitif est donc bien le siége et le principe de la mémoire.

§ 3. De la réminiscence.

Comme la mémoire, la Réminiscence, ἀνάμνησις, a pour objet le passé (1), et implique la notion d'un temps déterminé ou indéterminé. Comme la mémoire, la réminiscence présuppose l'imagination. Cependant, elle diffère essentiellement de la mémoire (2). Ces deux facultés ne se rencontrent pas dans les mêmes êtres : la plupart des animaux ont la mémoire ; l'homme seul a la réminiscence. Dans l'homme, où elles coexistent, elles sont en raison inverse. Les esprits lourds ont beaucoup de mémoire, et peu de réminiscence ; les esprits prompts et ouverts ont beaucoup de réminiscence, et peu de mémoire (3).

La réminiscence, en effet, ne consiste ni dans l'acquisition, ni dans la réacquisition d'un souvenir. La mémoire suppose que nous avons conservé en nous, soit la sensa-

(1) Tout ce paragraphe ne sera non plus que l'analyse du chap. II du *De memoria*.

(2) *De mem.*, I, 82, B.

(3) *Ibid.*, 82, B.

tion devenue une image, soit la science liée à une image; la réminiscence, que nous *recouvrons*, après l'avoir perdue, cette sensation ou cette science. L'une est une *habitude*, ἕξις; l'autre, un *recouvrement*, ἀνάληψις: non le recouvrement d'un souvenir, mais celui de la sensation ou de la science évanouies.

Il ne faudrait cependant pas croire que *se ressouvenir* soit la même chose que *sentir*, *apprendre*, ou *trouver de nouveau*. Celui qui sent, apprend, ou trouve une chose, que ce soit pour la première, pour la seconde ou pour la dixième fois, fait toujours tout cela *par un autre*, δι' ἄλλου; celui qui se ressouvient le fait en quelque manière *par lui-même*, δι' αὑτοῦ. La réminiscence implique une faculté de se mouvoir soi-même du mouvement antérieurement reçu; elle suppose et enferme plus de spontanéité que la sensation ou la pensée. Ajoutez qu'il n'est quelquefois pas possible de se ressouvenir, qu'il l'est toujours de chercher et de trouver.

Mais le meilleur moyen de distinguer la réminiscence de tout ce qui n'est pas elle, c'est de la décrire exactement.

Parmi les différents mouvements qui se produisent en nous, il en est qui sont liés les uns aux autres par de certains rapports. Tel mouvement est la conséquence *nécessaire* de tel autre, et ne manque jamais de se produire à sa suite. Tel mouvement est la conséquence *habituelle* de tel autre, et se produit le plus souvent à sa suite. Or, ces rapports, nécessaires ou habituels, sont le fondement même de la réminiscence.

En effet, la réminiscence a lieu lorsque, partant d'une première impression, nous nous trouvons conduits à une seconde, à une troisième ou à quelqu'autre plus éloignée encore, moyennant le rapport qui unit celles qui suivent à

celles qui précèdent. Dans cette remarquable opération de notre esprit, nous suivons comme à la piste, la chaîne de nos idées, en prenant pour point de départ ou la notion de temps, ou celle du semblable, ou celle du contraire, ou celle du contigu. Nous passons, nous volons pour ainsi dire d'une idée à l'autre, du lait à la blancheur, de la blancheur à l'air, de l'air à l'humide, de l'humide à l'automne. Peu importe que le terme à atteindre soit près ou loin, la réminiscence se comporte toujours de la même façon, en se guidant par les rapports et l'enchaînement des idées. Et voilà pourquoi les choses qui se suivent dans un ordre rationnel, comme les mathématiques, sont faciles à *rappeler*, et difficiles celles qui sont dispersées au hasard.

Celui qui veut se ressouvenir n'a donc qu'une chose à faire, c'est de s'étudier à saisir l'idée première, ἀρχήν, à laquelle est associée par un rapport quelconque l'idée qu'il cherche. Ce point de départ trouvé, la réminiscence se fera d'elle-même. Or, le point de départ le plus favorable, c'est le milieu en tout genre, τὸ μέσον πάντων. Si, partant de là, on n'arrive pas au but, on n'y arrivera par aucun autre chemin. Soient les sept lettres suivantes : A B C D E F G. L'esprit, partant de D, peut également remonter à C, à B et à A, ou descendre à E, à F et à G, et par conséquent retrouver l'une quelconque de ces six lettres.

Demande-t-on pourquoi, en partant de la même idée, tantôt on se ressouvient, et tantôt on ne se ressouvient pas? C'est qu'on peut, en partant de la même idée, s'engager dans plusieurs directions différentes, comme on vient de voir qu'on peut aller de D à C, B, A, ou à E, F, G. Lorsque rien ne s'y oppose, nous inclinons du côté où se trouve le poids de l'habitude ; car l'habitude est comme une autre nature. Aussi nous ressouvenons-nous

promptement des choses que nous avons plusieurs fois pensées en nous-mêmes, la répétition engendrant l'habitude.

Comme il se produit quelquefois dans la Nature des phénomènes contre nature, et qui viennent du hasard, il s'en produit aussi dans les choses qui relèvent de l'habitude, et qui n'ont pas toute la constance de la nature. C'est ainsi que l'esprit, dans la réminiscence, peut faire fausse route, et s'égarer à droite ou à gauche. Et par exemple, il nous arrive, quand nous voulons nous ressouvenir d'un nom, de nous laisser conduire à un nom analogue, et de commettre un solécisme.

Telle est la réminiscence, dernier et suprême degré de la puissance imaginative.

Une chose ressort manifestement de cette triple étude de l'Imagination, de la Mémoire et de la Réminiscence, c'est à savoir l'incontestable supériorité de la Puissance imaginative en général sur la sensibilité, et dans la puissance imaginative, de la mémoire sur l'imagination, de la réminiscence sur la mémoire. Les sensations ont encore une matière (1) ; les images n'en ont plus (2), et c'est en elles que l'intelligence pense les formes intelligibles (3). Le souvenir ajoute à la simple image la double notion du temps et de l'objet. La réminiscence est tout un syllogisme (4).

Cette hiérarchie apparaît sensiblement dans l'inégale distribution de ces différentes facultés entre les êtres animés. Pas un animal qui n'ait au moins ce qu'il y a de

(1) *De somniis*, II, pass.
(2) *De anim.*, III, VIII.
(3) *Ibid.*, VII.
(4) *De mem.*, II, 88, E ; 89, A.

plus essentiel dans la sensibilité, c'est-à-dire le toucher et le sens commun, indivisiblement unis (1) : combien d'animaux n'ont rien de la puissance imaginative (2)? Parmi ceux qui imaginent, combien, dépourvus de la notion du temps, et incapables de rapporter l'image à son objet, le sont conséquemment de se souvenir ? Enfin, parmi ceux qui se souviennent, l'homme seul se ressouvient, parce que l'homme seul est capable de *réfléchir* et de *raisonner* (3).

Complément de la sensibilité, condition de l'intelligence, la puissance imaginative est la transition naturelle et nécessaire de la première de ces facultés à la seconde.

On a souvent loué l'exactitude, la profondeur, l'originalité de ces théories sur la Puissance imaginative et ses degrés. C'est avec raison. En décrivant le premier l'imagination, Aristote a rétabli un intermédiaire oublié, et pourtant nécessaire, entre la sensation et la mémoire. Il a donné de cette dernière faculté une analyse pleine de finesse et de solidité. Qui a mieux que lui, avant ou après, déterminé l'objet de la mémoire, énuméré ses conditions, expliqué son mode de développement ? Même supériorité dans ses recherches sur la réminiscence. En quoi elle diffère de la mémoire, sa nature, les rapports nécessaires ou habituels sur lesquels elle s'appuie, ses caprices, ses erreurs et jusqu'à ses *solécismes* : il a tout vu, tout compris, tout expliqué. Aussi, admirez la singulière destinée de ces théories : elles survivent à l'antiquité, à la scolastique, à la renaissance, remplissent les livres des Car-

(1) *De somno*, II, 93, B.
(2) *De mem.*, II, 88, E.
(3) *De anim.*, II, III, 10.

tésiens, et, plus tard, se retrouvent sous une autre forme jusque dans les plus belles découvertes d'une école qui croit tout renouveler, parce qu'elle croit être la première à pratiquer sérieusement l'observation interne!

Mais il ne faut pas que la grandeur du progrès accompli nous ferme les yeux sur les antécédents qui ont dû y contribuer en quelque mesure. Ne se rappelle-t-on pas que Platon définissait la mémoire « la conservation de la sensation »; qu'il l'enfermait dans la sphère de l'opinion; qu'il en expliquait la nature et les différences par l'ingénieuse comparaison de tablettes enduites d'une cire dure ou molle, profonde ou superficielle? Ne se rappelle-t-on pas qu'il définissait la réminiscence « la faculté de rappeler les idées acquises, puis oubliées »; qu'il la confondait presque avec la raison; qu'il lui assignait pour point de départ une sensation présente; pour fondement, un rapport, soit de ressemblance, soit de différence?....

C'est que la célèbre formule : *Rien ne vient de rien*, est aussi un axiôme historique!

VI.

DE L'INTELLIGENCE.

La Sensibilité et l'Intelligence, τὸ διανοητικόν, se peuvent rapporter à une faculté plus générale, celle de connaître, puisque celui qui sent connaît, γνωρίζει, et que celui qui pense connaît encore; et c'est sans doute pour cela que les anciens les ont confondues (1). Mais les anciens ont

(1) *De anim.*, III, III, 1, 2.

eu tort, et l'intelligence diffère essentiellement de la sensibilité (1).

La sensibilité a pour objet le sensible ; l'intelligence, l'intelligible.

La sensibilité, étroitement liée aux organes, succombe aux sensations trop fortes, incapable d'entendre un son trop intense, de voir une couleur trop vive ; l'intelligence, indépendante des organes, pense moins bien ce qui est moins intelligible, mieux ce qui l'est davantage, parfaitement ce qui l'est parfaitement (2).

La sensibilité ne trompe ni l'homme ni l'animal sur les objets sensibles ; l'intelligence, infaillible dans la sphère des notions simples et indivisibles, commet mille erreurs dans celle des notions complexes (3).

Enfin, la sensibilité est le commun lot de tous les êtres animés; l'intelligence, l'exclusif privilége de l'homme (4).

Il faut donc étudier l'intelligence comme on a étudié la sensibilité; il faut l'étudier avec d'autant plus de soin qu'elle est dans l'homme ce qu'il y a de plus homme.

Quant au procédé à employer, c'est toujours le même. Comme on ne connait la sensibilité que par la sensation, et celle-ci que par l'objet sensible, ainsi on ne peut connaître l'intelligence que par l'*intellection*, et celle-ci que par l'objet intelligible.

Qu'est-ce donc que l'intelligible?

Le sensible est ce qu'il y a de *particulier* dans les êtres, τὸ καθ' ἕκαστον ; l'intelligible est ce qu'il y a d'*universel*, τὸ καθ' ὅλου (5).

(1) *De anim.*, III, III, 6 ; IV, 1.
(2) *Ibid.*, V, 8.
(3) *Ibid.*, III, 17.
(4) *Ibid.*, 6.
(5) *Analyt. post.*, II, XXXI, B.

Or, le particulier, c'est ce qui se trouve dans un objet unique; l'universel, ce qui se trouve dans un plus ou moins grand nombre d'objets (1). Le particulier c'est ce qui s'affirme d'un seul; l'universel, ce qui s'affirme de plusieurs (2), ce qui est commun, ce qui appartient naturellement à toute une multitude (3).

Par conséquent, le particulier c'est encore ce qui est ici ou là, à tel moment ou à tel autre; l'universel, ce qui est partout et toujours (4).

Veut-on les définir par des exemples: le particulier c'est Callias; l'universel c'est l'homme (5).

Mais les *universaux*, τὰ καθ' ὅλου, sont de deux espèces: *contingents* et *nécessaires* (6).

Contingent, ἐνδεχόμενον, se dit dans plusieurs sens (7). Une chose contingente est celle qui peut être, quoique n'étant actuellement d'aucune manière (8); celle dont la supposition n'implique aucune impossibilité (9). Ainsi il est possible que cet animal se meuve, qu'un tremblement de terre survienne. Appelons cette sorte de contingent *indéterminé* (10).

Une chose contingente est encore *celle qui arrive le plus ordinairement, et qui est conforme à la nature* (11). Tel est le grisonnement de l'homme, sa croissance, son dépé-

(1) *Mét.*, III, IV, 294, D
(2) *De interpr.*, IV, VII, 1.
(3) *Mét.*, VII, XIII, 371, A, B.
(4) *Anal. post.*, I, XXXI, 1.
(5) *De int.*, *Ibid.*
(6) *Mor. Nic.*, IV, II, 97, B; V, 100, B.
(7) *Anal. pr.*, I, III, 5; XIII, 5.
(8) *Ibid.*, VIII, 1; XXIX, 10.
(9) *Ibid.*, XIII, 2.
(10) *Anal. post.*, I, XIII, 5.
(11) *Ibid.*, III, 7.

rissement, et en général tout ce qui, pouvant ne pas être, est cependant dans l'ordre naturel (1). Cette sorte de contingent, appelons-le *naturel* (2). Ou plutôt, disons du précédent que c'est le *possible*, τὸ δυνατόν (3), et de celui-ci qu'il est vraiment le *contingent* (4).

Nécessaire, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχον, ne se dit qu'en un sens. Cela est nécessaire *qui appartient essentiellement à un objet, en tant qu'il est cet objet.* Ainsi, au regard de la ligne, le point et le droit sont nécessaires, parce qu'ils appartiennent essentiellement à la ligne en tant que ligne. Au regard du triangle, l'égalité de ses trois angles à deux droits est nécessaire, parce que le triangle, en tant que triangle, a essentiellement une valeur égale à deux droits (5). Répétons-le : *il n'y a de nécessaire, en chaque genre, que ce qui est essentiel à ce genre, pris en soi* (6).

Il convient donc de ranger les universaux en deux catégories bien distinctes, puisque les uns ont pour caractère la nécessité, les autres la contingence. Et comme il y a naturellement un rapport de conformité entre l'objet et la faculté, il faut faire deux parts correspondantes dans l'intelligence (7), et distinguer l'Intellect spéculatif, νοῦς θεωρητικός, qui pense les universaux nécessaires, et l'Intellect pratique, νοῦς πρακτικος, qui pense les universaux contingents (8).

(1) *Anal. post.*, I, XIII, 5.
(2) *Ibid.*, 6.
(3) *Ibid.*, III, 5.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*, I, IV, 8, 11.
(6) *Ibid.*, VI, 13.
(7) *Mor. Nic.*, VI, II, 97, B.
(8) *Ibid.* — *De anim.*, III, VIII.

§. 1. De l'intellect spéculatif.

L'objet de l'Intellect spéculatif, ce sont les universaux nécessaires.

Or, il y en a de deux sortes. Ce sont d'abord des concepts simples et indivisibles; ce sont ensuite des notions complexes, formées par la réunion de plusieurs concepts, ramenés à l'unité (1).

Les concepts simples et indivisibles répondent, dans le langage, aux noms et aux verbes; les notions complexes, aux propositions (2).

Les concepts simples et indivisibles sont d'abord les espèces et les genres, tels que *l'homme*, *l'animal* (3), *la chair*, *la grandeur* (4), *le triangle*, *la figure*, *le nombre* (5), *l'incommensurable* (6), etc. Ils comprennent en outre les genres suprêmes, ou les catégories, savoir, la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, la possession, l'action et la passion (7).

Les notions complexes, résultant de l'assemblage des concepts indivisibles, sont des principes, ἀρχαί. De ces principes, les uns sont propres, les autres communs (8).

Les principes propres sont les définitions (9), et par définition il faut entendre ici la thèse indémontrable de

(1) *De anim.*, III, vii, 1.
(2) *De int.*, I, 6. — *Anal. post.*, I, xxxi.
(3) *Anal. post.*, II, xix, pass.
(4) *De anim.*, III, v, 10.
(5) *Anal. post.*, I, xxiv, pass.
(6) *De anim.*, III, vii, 2.
(7) *Categ.*, IV, 1, 2.
(8) *Anal. post.*, I, x, 3.
(9) *Ibid.*, II, iii, 10 et pass.

l'essence (1). Exemple : « L'unité est ce qui, sous le rapport de la quantité, est indivisible (2). »

Les principes communs sont les axiômes (3). Exemple : « Si de choses égales, on ôte des quantités égales, les restes seront encore égaux (4). » « Pour toute chose, il faut affirmer, ou nier (5). »

Maintenant, tous ces universaux, espèces, genres et catégories, définitions et axiômes, où résident-ils? Sont-ils séparés des choses sensibles, ou confondus avec elles (6)?

Platon a professé la première de ces deux opinions. Disciple d'Héraclite, qui pensait que les choses sensibles sont dans un flux continuel, il comprit que la science n'était pas, ou devait avoir un autre objet. Il admit donc, au-dessus des réalités sensibles, tout un autre ordre de réalités, indépendantes des premières. Disciple de Socrate, qui procédait par définitions, et cherchait partout l'universel, il le dégagea du particulier; mais, tandis que Socrate l'en distinguait seulement, il l'en sépara. Ces universaux ainsi mis à part, devenus des réalités, et les réalités par excellence, il les appela Idées (7).

Mais les idées sont une pure hypothèse. Elles n'existent pas en tant que séparées, c'est-à-dire en tant qu'idées (8). Il n'y a pas, il ne peut y avoir d'essences universelles existant en soi (9). Non que les universaux soient de

(1) *Anal. post.*, II, x, 7.
(2) *Ibid.*, I, II, 15.
(3) *Ibid.*, 14.
(4) *Ibid.*, x, 6.
(5) *Ibid.*, xxxII, 4.
(6) *Mét.*, XI, III, 416, A, B.
(7) *Ibid.*, I, vI, 217, E; 218, A; XI, Iv, 420, 421.
(8) *Ibid.*, XI, Iv, tout entier.
(9) *Ibid.*, VII, xIv, tout entier.

vaines fictions de l'esprit. En dehors des choses sensibles et particulières, ils ne sont rien (1); en dehors des triangles particuliers, il n'y a point de triangle; en dehors des figures particulières, point de figure; en dehors des nombres particuliers, point de nombre (2). Mais dans les choses sensibles, à côté du particulier, ils ont une incontestable réalité. Le triangle se retrouve dans tous les triangles; la figure, dans toutes les figures; le nombre, dans tous les nombres. La couleur existe véritablement dans tous les corps, qui sont véritablement colorés (3). L'animal existe réellement dans chaque animal réel (4).

Ainsi, il n'y a qu'un seul ordre de réalités, savoir, celles que nous nommons sensibles; mais ces réalités, toutes sensibles qu'elles sont, enveloppent l'universel aussi bien que le particulier; et même on peut dire que l'universel est antérieur par nature. et plus véritablement existant, puisqu'il est cause (5).

(1) *Anal. post.*, I, xxiv, 3; xi, 1.

(2) *Ibid.*, I, xxiv, 3.

(3) *Categ.*. V, 23, D.

(4) *Mét.*, VII, xiv, 273, A, B.

(5) *Anal. post.*, I, ii, 11. — Citons ce passage de M. Cousin, où il exprime la pensée péripatéticienne sur les universaux : « Si les vérités absolues sont hors de l'homme qui les perçoit, où sont-elles donc ? Un péripatéticien répondrait : dans les choses. Est-il besoin, en effet, de leur chercher un autre sujet que les êtres mêmes qu'elles régissent ? Qu'est-ce que les lois de la nature, sinon certaines propriétés que notre esprit dégage des êtres et des phénomènes où elles se rencontrent, pour les considérer à part ? Les principes mathématiques ne sont rien de plus. Par exemple, l'axiôme ainsi exprimé : Le tout est plus grand que la partie, se trouve dans un tout et dans une partie quelconques. Le principe de contradiction fait partie de l'essence de tout être, et nul être ne peut exister sans le porter avec soi. L'universel existe, dit Aristote, mais il n'existe pas à part des êtres particuliers. » (*Du vrai, du beau et du bien*, nouvelle édition, leç. IV, p. 63, 64.)

Comment donc connaissons-nous les universaux? Par les Sens, comme l'ont implicitement admis les anciens, qui confondaient *penser* et *sentir?* Nullement; car dans les choses sensibles il n'y a de proprement sensible que le particulier, et, quant à l'universel, si nous le sentons aussi, ce n'est que par accident, et non en tant qu'universel. Par Réminiscence? Bien moins encore; car, d'abord, la théorie de la réminiscence suppose l'universel séparé, et il ne l'est pas; existant en soi, et il n'existe qu'uni au particulier. Ensuite, elle admet qu'ayant connu l'universel dans une vie antérieure, nous portons en nous-mêmes, mais cachée à nous-mêmes, la plus excellente des connaissances, ce qui est absurde (1).

Par l'Intellect spéculatif, appliqué aux données de la sensibilité conservées par l'imagination.

« Tous les animaux ont cette faculté innée de juger qu'on nomme la sensibilité. Mais chez les uns, la sensation s'évanouit aussitôt; chez les autres, elle persiste dans l'imagination qui en garde l'image, dans la mémoire qui en garde le souvenir. Du souvenir, plusieurs fois répété, naît dans l'homme l'expérience, qui est toujours une. Cette unité n'est pas moins que l'universel, commun principe de l'art et de la science.

« Ainsi, les universaux ne préexistent pas en nous-mêmes, déterminés à l'avance. L'intellect les dégage immédiatement des images, médiatement des sensations. A la guerre, au milieu d'une déroute, un fuyard vient-il à s'arrêter, un antre s'arrête aussi, puis nn autre, puis un autre, et de ces individus, tout à l'heure dispersés, se forme une armée. Il se passe quelque chose d'analogue dans l'âme pensante. De plusieurs sensations qui se survivent et se

(1) *Anal. post.*, II, XIX, 4. *Mét.*, I, VI. V. la réfutation de la théorie de la Réminiscence, *Anal. pr.*, II, XXI; *Anal. post.*, II, XIX.

rapprochent dans l'imagination et la mémoire, se forme peu à peu une unité, c'est-à-dire un universel. La notion sensible de Callias est comme un point d'arrêt, autour duquel viennent se rallier plusieurs notions sensibles de la même espèce, et de là résulte l'idée de l'homme en général. Telle est encore l'origine de l'idée de l'animal en général et de tous les universaux sans exception (1). »

Mais il importe de décrire avec la dernière précision l'opération spéciale et la vraie nature de l'intellect.

L'intellect est proprement la faculté de l'universel. Or, nous l'avons vu, l'universel n'existe que dans les choses sensibles, mêlé au particulier. Il ne peut donc être primitivement et positivement connu qu'au moyen des sens qui, il est vrai, ne le perçoivent que par accident, en percevant le particulier. Voilà pourquoi, les sens manquant, toute connaissance universelle périrait avec toute connaissance particulière; pourquoi, dans l'absence de tel ou tel sens, nous serions condamnés à ignorer tel ou tel universel, tel ou tel principe, telle ou telle science (2).

Point de formes sensibles, point de formes intelligibles; point de sensation, point d'intellection; point de sensibilité, point d'intellect (3).

La sensibilité est nécessaire, mais insuffisante : il faut le concours de la puissance imaginative. Grâce à cette nouvelle faculté, les sensations persistent en nous sous forme d'images. Or, ces images étant identiques aux sensations (on les pourrait définir des sensations sans matière), nous représentent explicitement les formes sensibles, implicitement les formes intelligibles, enveloppées dans les premières. C'est à ces images que s'applique l'intellect,

(1) *Anal post.*, II, XIX.
(2) *Ibid.*, I, XVIII.
(3) *De an.*, III, IX, 3.

qui ne sort pas de nous-mêmes. C'est en s'y appliquant qu'il pense l'intelligible, l'universel, le nécessaire (1).

Impossible de *penser* sans image (2). Les images sont à l'intellect ce que les corps sont aux sens : elles déterminent l'intellection, comme ceux-ci la sensation (3). Mais comment les images déterminent-elles l'intellection ?

Pour répondre à cette question, il faut concevoir que l'intellect, comme les sens, est tour à tour en puissance et en acte; passif ou patient, παθητικός, actif ou agent, ποιητικός (4).

Intellect patient. — L'intellection naît évidemment de l'action exercée par les images sur l'intellect (5). Ces images ne sont pas moins que les formes sensibles : elles enferment donc les formes intelligibles; elles sont particulières : elles enferment donc l'universel. Quoi d'étonnant alors si l'intellect, mis en rapport avec elles, conçoit l'intelligible et l'universel (6) ?

Mais pour concevoir ce qu'il y a d'intelligible et d'universel en toutes choses, il est nécessaire que l'intellect soit distinct de toutes choses, comme paraît l'avoir compris Anaxagore. S'il était effectivement telle ou telle forme, tel ou tel universel, il serait incapable de concevoir aucune autre forme, aucun autre universel. Il n'est apte à concevoir tous les universaux qu'à la condition de n'être aucun d'eux précisément (7).

D'un autre côté, on ne peut pas admettre, avec Anaxagore, que l'intellect n'ait rien de commun avec quoi

(1) *De an.*, 3, 4.
(2) *Ibid.*, III, IX, 3, 4.
(3) *Ibid.*, V, 2.
(4) *Ibid.*, V et VI.
(5) *Ibid.*, V, 2.
(6) *Ibid.*, 3
(7) *Ibid.*, 4.

que ce soit. S'il n'y avait nulle analogie entre l'intelligible, ou l'universel, et l'intellect, comment le premier pourrait-il agir, et le second, pâtir (1)?

La vérité, c'est que l'intellect, qui n'est en acte aucun universel, est en puissance tous les universaux (2). Il n'a aucune forme intelligible, mais il peut les recevoir toutes. Il est virtuellement semblable, non pas aux choses, non pas aux images, mais à ce qu'elles contiennent d'intelligible et d'universel. Ce que la matière est à la forme sensible dans les corps, la forme sensible l'est à la forme intelligible, à l'universel, dans les images (3) : comme le sens, avant la sensation, est en puissance la forme sensible, moins la matière, ainsi l'intellect, avant l'intellection, est en puissance la forme intelligible, moins la forme sensible; l'universel, moins le particulier (4).

La propre nature de l'intellect, c'est donc d'être *simplement possible* (5). On le peut définir : *le lieu des formes intelligibles*, des idées, τόπον εἰδῶν (6). On peut le comparer à *une tablette sur laquelle rien n'est encore écrit*, ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον (7).

Intellect agent. — L'intellect en puissance est seulement capable de concevoir tous les universaux; l'intellect en acte les conçoit en effet, et, en les concevant, *il les*

(1) *De anim.*, III, v, 12.

(2) *Ibid.*, 14; — vi, 1.

(3) *Ibid.*, v, 3.

(4) J'insiste sur ce point, avec le soin de rester scrupuleusement fidèle à la pensée d'Aristote, parce qu'on a quelquefois confondu l'intellect patient avec l'imagination (par exemple, M. J. Denis, dans son livre sur le *Rationalisme d'Aristote*) : ce qui est une grave erreur.

(5) *Ibid.*, v, 5.

(6) *Ibid.*, 7.

(7) *Ibid.*, 14.

crée, pour ainsi dire, πάντα ποιεῖν (1). Il les tire de la nuit où ils étaient comme ensevelis, il les *actualise.* Il fait pour eux ce que fait la lumière pour les couleurs (2).

On peut comparer l'intellect en puissance et l'intellect en acte à la matière et à la forme dans les objets. La matière est ce qui peut devenir toutes choses : tel est l'intellect patient, qui peut devenir tous les universaux. La forme est ce qui fait être toutes choses : tel est l'intellect agent, qui fait être tous les universaux (3).

Comment l'intellect agent actualise-t-il les universaux en puissance dans l'intellect patient ? On l'a dit : par le concours des images, lesquelles renferment l'universel dans le particulier ; par la répétition des mêmes images, qui laissent ainsi voir, et ce qu'elles ont de propre, c'est-à-dire de particulier, et ce qu'elles ont de commun, c'est-à-dire d'universel (4).

L'intellect agent dégage l'universel, et l'actualise, mais il ne s'en distingue pas. Au contraire, il se confond avec l'universel ; il est l'universel lui-même (5). L'intelligible et l'intellect s'identifient dans l'intellection.

Voilà pourquoi l'intellect patient est périssable, pouvant devenir ou ne pas devenir l'universel ; au lieu que l'intellect agent, qui est proprement l'universel en acte, est éternel de son éternité, immortel de son immortalité (6).

Identique à son objet, l'intellect en acte est en même temps l'intelligible. Étant l'intelligible, en le pensant il se pense soi-même. *Penser* et *se penser* ne sont qu'un. Il en est nécessairement ainsi de toutes les choses sans matière.

(1) *De anim.*, III, VI, 1.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Anal. post.*, II, XIX.
(5) *De an.*, III, VI, 13, VIII, 1.
(6) *Ibid.*, VI, 4, 5.

La sensibilité en acte étant la forme des choses sensibles, se sent en sentant; l'intellect en acte étant la forme des formes sensibles, la forme des formes, comme la main est l'instrument des instruments, se pense en pensant (1).

Du reste, l'intellect a une double action. Tantôt il s'applique aux objets simples et indivisibles, et les conçoit; exemples : *le diamètre, l'incommensurable ;* tantôt il combine ces concepts en une notion complexe, à laquelle il confère une certaine unité ; exemple : *le diamètre est incommensurable.* S'agit-il de choses passées ou futures, l'intellect conçoit encore le temps, et combine ce nouveau concept avec les autres (2).

Or, quand l'intellect pense les indivisibles, il n'y a pas place pour l'erreur, ni même, en un sens, pour la vérité. Quand il combine, quand il affirme, quand il nie, il peut se tromper ou ne se tromper pas. Il peut être vrai ou faux que Cléon est blanc actuellement; il peut être vrai ou faux qu'il l'a été, ou le sera (3).

Il en est de l'intellect comme des sens. Les sens appliqués à leurs objets propres, par exemple, la vue à la couleur, ne nous induisent jamais en erreur. C'est seulement lorsque, ayant vu un objet blanc, nous ajoutons : c'est un homme, que nous pouvons nous tromper. L'intellect, lui aussi, a ses objets propres, savoir, les indivisibles, et, dans cette sphère, il ne nous induit jamais en erreur. C'est seulement lorsque, ayant conçu deux universaux, nous affirmons ou nions l'un de l'autre, que nous pouvons nous tromper. En soi, l'intellect spéculatif en acte est éternellement vrai (4).

(1) *De anim.*, III, v, 13, 15.
(2) *Ibid.*, viii, 1, 2, 3.
(3) *Ibid.*, 1, 3, 9.
(4) *Ibid.*, III, vii, 9.

On a sans doute été frappé de la constante analogie de l'intellect spéculatif et de la sensibilité (1). L'objet intelligible (l'image), formé d'un double élément, comme l'objet sensible (le corps) (2), agit sur l'intellect, comme l'objet sensible sur le sens (3). L'intellect est en puissance ce qu'est l'intelligible, comme le sens ce qu'est le sensible. L'intellect en acte est identique à l'intelligible en acte, comme le sens en acte au sensible en acte; et comme le sens est la forme des choses sensibles, l'intellect est la forme des formes, de sorte que l'âme est en quelque manière toutes les choses qui sont (4). Enfin, l'intellect, dans la sphère des indivisibles, des pensées premières, πρῶτα νοήματα (5), est nécessairement vrai, comme le sens dans celle des sensibles propres.

§ 2. De l'intellect pratique.

L'objet de l'intellect pratique, ce sont les universaux contingents.

Les universaux contingents, comme il a été dit, sont ceux qui peuvent être attribués à plusieurs, non à tous; qui arrivent le plus souvent, non toujours. Exemples : le *grisonnement*, dans l'espèce humaine; la *barbe au menton*, dans la section mâle de l'espèce humaine (6).

Comme il y a des principes nécessaires, il y a aussi des principes contingents (7), c'est-à-dire des principes qui

(1) *De anim.*, III, v, passim.

(2) Dans le corps, c'est la *matière* et la *forme*; dans l'image, la forme sensible, c'est-à-dire le particulier, joue le rôle de la matière, et la forme intelligible, c'est-à-dire l'universel, celui de la forme.

(3) *Ibid.*, v, 3.

(4) *Ibid.*, IX, 1, 2.

(5) *Ibid.*, 6.

(6) *Anal. post.*, II, XII, 14.

(7) *Ibid.*, I, XXXII, 7.

pourraient ne pas être (1). Exemples : *une maison est chose utile ; l'homme a besoin de se vêtir* (2).

Or, le contingent n'excluant pas le contraire, il en résulte qu'on ne peut le connaître d'une manière certaine, scientifique. Concevoir un universel contingent, un principe contingent, ce n'est pas *savoir*, c'est simplement *avoir une opinion*. Et voilà pourquoi l'intellect pratique emprunte son nom à l'opinion, δοξαστικός (3).

L'opinion n'est en effet ni la sensation, quoiqu'elle la suppose (4), ni l'imagination, puisqu'elle la redresse (5). Elle est proprement un acte de l'âme, où le corps n'a rien à voir (6). Elle est proprement l'intellect appliqué au contingent, l'intellect pratique.

On demandera si l'on ne peut pas avoir une opinion sur toutes choses, et par conséquent sur le nécessaire, aussi bien que sur le contingent? Il faut répondre par une distinction.

On peut concevoir le nécessaire, sachant qu'il est nécessaire, ou ne le sachant pas : dans le premier cas, il y a science; dans le second, opinion. Voici une proposition universelle : *L'homme est un animal.* Si, en la pensant, je conçois que l'homme est essentiellement un animal, *je sais;* si je conçois que l'homme est simplement un animal, sans songer qu'il ne peut ne pas l'être, *j'ai une opinion.*

Cela fait voir que la science et l'opinion, l'intellect spéculatif et l'intellect pratique, peuvent s'appliquer à un commun objet, mais non dans le même temps chez le

(1) *Mor. Nic.*, VI, II, 97, B.
(2) *De animal. mot.*, VII, 117.
(3) *De anim.*, II, II. — *Mor. Nic.*, VI, V, 101.
(4) *De somniis*, I. — *De an.*, III, III.
(5) *De anim.*, *Ibid.*
(6) *Ibid.*, I, V.

même individu. Il implique, en effet, que l'on conçoive la même chose comme nécessaire et contingente à la fois (1).

Du reste, l'essentielle opposition du nécessaire et du contingent se retrouve entre la science et l'opinion, entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique.

La science est éternellement vraie ; l'opinion est tantôt vraie, tantôt fausse (2), et, vraie d'abord, elle peut devenir fausse ensuite (3).

La science est inébranlable ; l'opinion est instable, mobile, capricieuse (4).

La science est partout et toujours la même ; l'opinion change chez le même individu, et à plus forte raison d'un individu à un autre (5).

Mais l'intellect pratique, qui commence par *opiner*, ne s'en tient pas là, lorsque l'objet auquel il s'applique, déjà contingent ou possible, est encore bon ou mauvais (6). Dès que ce second caractère s'ajoute au premier, l'intellect pratique nous fait *délibérer* et *vouloir;* il est délibératif, λογιστικός, et volontaire, βουλευτικός (7).

La nécessité de ce double caractère, au point de vue pratique, se comprend de reste. Comment examinerait-on si l'on fera l'impossible, ou si l'on ne fera pas le nécessaire ? Mais il faut de plus que la chose qui peut être ou ne pas être, paraisse bonne ou mauvaise ; car nous ne pouvons nous décider que par la vue du bien ou du mal (8). Aussi toutes les propositions tendant à l'action,

(1) *Anal. post.*, I, XXXIII, 6, 8.
(2) *De anim.*, III, III. — *Topic.*, IV, 2, — *De Xénoph.*, 1.
(3) *De an.*, *Ibid.*
(4) *Anal. post.*, I, XXXIII, 2.
(5) *Mét.*, IV, V.
(6) *Mor. Nic.*, VI, V, 100, C.
(7) *Ibid.*, II, 97, C.
(8) *Ibid.*, V, 100, B, C.

αἱ προτάσεις αἱ ποιητικαί, appartiennent-elles à la double sphère du bon et du possible, διά τε τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ διά τοῦ δυνατοῦ (1).

Tel qu'il est, l'intellect pratique, aussi bien que l'intellect spéculatif, a la plus étroite analogie avec la sensibilité.

On peut, en effet, distinguer trois degrés dans le complet développement de la sensibilité. D'abord, elle sent simplement les choses ; ensuite, elle en éprouve, sinon toujours, au moins dans la plupart des cas, du plaisir ou de la douleur ; enfin, elle se rapproche en quelque manière de l'objet agréable par le désir, et s'éloigne de l'objet pénible par la haine (2).

L'intellect pratique ne procède pas autrement. Il conçoit d'abord le contingent dans les images ; il en affirme ensuite le bien et le mal ; enfin, dans le premier cas, il le recherche, et il le fuit dans le second (3). Là encore, il y a trois moments distincts et successifs, trois moments correspondant exactement à ceux de la sensibilité.

Telle est l'Intelligence, selon l'esprit et la lettre d'Aristote ; l'intelligence, c'est-à-dire l'intellect spéculatif et l'intellect pratique, l'intellect patient et l'intellect agent. Au fond, c'est en effet la même intelligence qui pense tous les universaux, nécessaires ou contingents ; et c'est la même intelligence, comme c'est le même sens, qui est tour à tour en puissance et en acte. Ici surtout, il importe

(1) *De animal. mot.*, VII, 117, E ; 118, A.

(2) *De an.*, III, VIII, 3, 4.

(3) *Ibid.*, 5. — D'autres voient dans ces deux passages un parallèle entre la sensibilité et l'intellect spéculatif ; mais Aristote a déjà fait ce parallèle, et plusieurs des termes dont il se sert ici indiquent assez clairement que c'est de l'intellect pratique qu'il est question. C'est aussi l'opinion de Pacius.

de ne pas séparer ce qui n'est que distinct. Si l'on n'eût pas complètement isolé l'intellect spéculatif de l'intellect pratique, et l'intellect agent de l'intellect patient, peut-être n'y aurait-il pas de question plus simple à résoudre que celle-ci : Quelle est la nature et la portée de l'intelligence dans la psychologie péripatéticienne ?

Notez bien qu'il ne s'agit pas de savoir si Aristote distingue profondément l'intelligible du sensible, et l'intelligence de la sensibilité : cela admis ou prouvé, la question reste tout entière. Il reste, en effet, à déterminer la nature de l'intelligible et de l'intelligence. Or, c'est précisément là le nœud qu'il faut délier.

Qu'est-ce que l'intelligible ? Y a-t-il entre le sensible et l'intelligible la même différence qu'entre le *relatif* et l'*absolu* des *Rationalistes* modernes? Le sensible et l'intelligible, sont-ce deux sphères séparées, comme le monde réel et le monde idéal de Platon ?

Nullement. Si vous cherchez de bonne foi au travers des mots la pensée qu'ils enveloppent, vous trouverez sous une analogie toute verbale une contradiction très-réelle. Aristote ne connaît qu'un seul monde où se combinent le sensible et l'intelligible, partout distincts, nulle part isolés. Chaque être, comparé à tous les autres, a quelque chose de propre, c'est-à-dire un élément particulier, et quelque chose de commun, c'est-à-dire un élément général. Le premier de ces éléments, le particulier : voilà le sensible ; le second, le général : voilà l'intelligible (1). La distinction platonicienne du sensible et de l'intelligible

(1) On me dira peut-être que l'intelligible n'est pas uniquement l'élément général, et qu'au-dessus des *universaux* il y a des *νοητά* purs, absolus. Mais je ne trouve ces *νοητά* supérieurs nulle part, pas plus dans la *Métaphysique* que dans les *Analytiques*. Partout *νοητόν* est synonyme d'*universel*, et partout l'universel est donné comme

équivaut, dans Aristote, à la distinction du particulier et du général; elle ne dépasse pas la sphère du réel.

Mais, dira-t-on, est-ce qu'Aristote n'oppose pas partout l'un à l'autre le *contingent* et le *nécessaire?*

Oui, sans doute, et c'est même lui qui a mis ces mots dans la science. Mais il faut avoir soin, en les recueillant dans ses traités, d'en recueillir aussi le sens.

D'abord, le contingent et le nécessaire ne diffèrent pas entre eux comme le sensible et l'intelligible. Contingent n'est pas synonyme de sensible ; nécessaire, d'intelligible : ils se rapportent l'un et l'autre à l'intelligible exclusivement. En d'autres termes, comme tous les objets de nos connaissances se divisent en sensibles et intelligibles, tous les objets intelligibles se subdivisent en contingents et nécessaires.

Ensuite, le contingent n'est pas tout-à-fait ce que nous

n'ayant d'existence qu'au sein des individus. C'est peut-être le cas de remarquer que M. W. Kastus, qui tient pour le *Rationalisme* d'Aristote, admet si peu cette distinction, qu'il reproche à Aristote d'avoir confondu les idées abstraites de *genres* et d'*espèces* avec les idées nécessaires, confusion, ajoute-t-il, déjà faite par Platon (p. 340-343).

S'il y avait des νοητά séparés des individus, indépendants, existant en soi et par soi, en quoi différeraient-ils des idées platoniciennes?

On me dira encore : « Souvenez-vous de la doctrine de la puissance et de l'acte. L'acte pur, absolu, voilà le vrai, le seul νοητόν digne de ce nom, l'objet propre du νοῦς. » Mais je ne vois pas en quoi ceci contredit mon opinion. Il y a un acte pur, absolu, mais il n'y en a, et il ne peut y en avoir qu'un seul ; il est l'objet propre du νοῦς, mais du νοῦς divin. La théorie de l'identité, explication de toute connaissance, s'oppose à ce que l'intelligence humaine connaisse directement l'acte pur et absolu, puisqu'il faudrait pour cela qu'elle devînt pure et absolue, c'est-à-dire qu'elle cessât d'être humaine. Nous ne connaissons l'acte pur, le moteur immobile, Dieu, que par voie de raisonnement, comme on peut s'en convaincre en lisant les derniers chapitres du dernier livre de la *Métaphysique*.

appelons le contingent, ni le nécessaire ce que nous appelons le nécessaire. Prenez un homme au hasard, il y aura en lui des qualités purement fortuites, d'autres contingentes, d'autres nécessaires. Est-il camus, et de telle façon, c'est chose accidentelle et fortuite; a-t-il de la barbe au menton, c'est chose naturelle et contingente; il est capable de penser, c'est chose essentielle et nécessaire. Le fortuit, c'est ce qui se rencontre par hasard en un individu; le contingent, ce qui se trouve en la plupart, étant conforme à la nature; le nécessaire, ce qui appartient à tout le genre, et le constitue. Il y a de commun entre le contingent et le nécessaire, que le premier est déjà général, et que le second l'est tout-à-fait. En sorte que la distinction secondaire du contingent et du nécessaire s'efface et se perd dans la distinction capitale du particulier et du général, de l'individuel et de l'universel.

D'où je conclus que l'intelligence est proprement la faculté de concevoir ce qu'il y a de général dans les êtres particuliers, d'universel dans les individus.

D'où je conclus que, par son objet du moins, l'intelligence ressemble singulièrement à cette opération que nous appelons la *généralisation*, et quelquefois l'*induction*, en empruntant la propre expression d'Aristote dans les *Analytiques*. Voyons jusqu'à quel point elle en diffère par sa nature.

Sans parti pris, amateur de la vérité quelle qu'elle soit, je n'ai garde de me prévaloir de la théorie éminemment sensualiste des *Derniers Analytiques*, théorie qu'Aristote semble résumer lui-même dans cette phrase peu équivoque : « L'universel procède manifestement du particulier plusieurs fois répété, ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθ' ὅλου δῆλον (1). » Je sais qu'Aristote, préoccupé de la

(1) *Anal. post.*, I, xxxi, 5.

science, n'y traite qu'en passant de l'intelligence; que, placé à un point de vue purement logique, il l'étudie pour ainsi dire du dehors, et sous-entend ce qu'elle est en elle-même. Sa pensée définitive et complète est dans le traité *De l'âme*, ou n'est nulle part : c'est là que je la veux chercher avec sincérité.

Or, je n'y vois pas seulement que l'intelligence conçoit le général après que les sens ont perçu le particulier; j'y vois encore que l'intelligence recueille les universaux dans les choses sensibles, où ils existent; dans les sensations, qui nous représentent les choses sensibles, moins la matière; dans les images, qui nous représentent les sensations.

« En général, toute cette théorie des degrés de la connaissance ne signifie autre chose, sinon que nos idées se suivent dans un ordre tel, que la connaissance intelligible a pour condition la connaissance sensible, et lui succède (1). » Comment le savant historien de la Psychologie d'Aristote a-t-il pu écrire ces lignes? Est-ce que la connaissance intelligible n'est pas celle de l'universel? Est-ce que l'universel ne réside pas uniquement dans les choses sensibles? Est-ce qu'il n'est pas en quelque manière perçu par les sens, en même temps que le particulier? Est-ce qu'il ne se retrouve pas dans la notion sensible, dans l'image? Est-ce que ce n'est pas dans les images que l'intelligence le contemple?

Qu'on veuille bien y songer : une faculté intellectuelle, quelle qu'elle soit, ne peut atteindre son objet où il n'est pas. Dans le système de Platon, la Νόησις ne contemple pas les idées dans les choses sensibles. Pourquoi? Parce que les idées ne sont pas dans les choses sensibles. La sensation n'est pour la raison que l'occasion qui la déter-

(1) *La Psychologie d'Aristote*, p. W. Kastus, p. 327.

mine à s'exercer. Dans le système d'Aristote, le Νοῦς ne contemple pas les universaux en dehors ou au-dessus des choses sensibles. Pourquoi? parce qu'ils sont précisément dans les choses sensibles. La sensation renferme l'universel avec le particulier, et c'est nécessairement à la sensation que l'intelligence doit demander l'universel.

Voilà pourquoi Aristote, même dans le Περὶ ψυχῆς, même dans les chapitres où il traite spécialement de l'intelligence, semble parfois la confondre presque avec la sensibilité. « Il y a une différence entre être *une grandeur*, et être *la grandeur ;* entre être *de l'eau*, et être *l'eau :* ces nuances sont-elles perçues par deux facultés distinctes, ou par la même faculté diversement disposée? » Voilà la question ; voici la réponse : « C'est certainement par une faculté séparée, ou du moins qui devient à elle-même ce que la ligne brisée est à elle-même, quand on la redresse, que nous jugeons ce que signifie être *la grandeur*, être *l'eau* (1). »

Plus loin, Aristote répète la même pensée presque dans les mêmes termes : « Ce n'est pas la même chose qu'être *droit* et être *le droit*. L'esprit distingue cette différence par deux facultés différentes, ou du moins parce qu'il est différemment affecté (2). »

Ce n'est pas à dire que l'intelligence se confonde avec la sensibilité. La sensibilité ne perçoit que le particulier, et si elle atteint l'universel, c'est accidentellement, en tant qu'il est mêlé au particulier. L'intelligence a seule le pouvoir de penser l'universel en tant qu'universel, et ces deux facultés diffèrent de toute la différence de leurs objets.

C'est-à-dire que l'intelligence pense les universaux,

(1) *De anim.*, III, v, 10.
(2) *Ibid.*, 11.

non pas dans les corps, où ils existent réellement, puisqu'elle n'a pas d'organes, mais dans les images, où ils existent par représentation. Et c'est ce qui fait dire ingénieusement à Aristote que les images sont à l'intelligence ce qu'est l'air à la vue, et en général le *milieu* aux sens qui s'exercent à distance.

Du reste, ce que sont les corps aux sens, les images le sont à l'intelligence. L'intellection se produit aux mêmes conditions, et de la même manière que la sensation. A ce point de vue, on pourrait définir l'intelligence : *le sens de l'universel.* Si l'on eût moins oublié cette analogie profonde, sur laquelle Aristote revient sans cesse, on se fût moins trompé sur la vraie nature de l'intelligence.

Comme la vue est en puissance la couleur, comme l'ouïe est en puissance le son, comme le goût est en puissance la saveur, etc; ainsi l'intelligence est en puissance l'universel. Avant l'intellection, elle n'est pas l'universel, mais elle est capable de le devenir. L'acte est déjà en elle, mais à l'état latent. Qu'est-ce en effet que la puissance, sinon l'acte qui sommeille? L'imagination vient-elle à fournir des images, et les mêmes images plusieurs fois répétées, l'intelligence endormie se réveille sous cette action étrangère, mais qu'elle était prête à recevoir, devient actuellement ce qu'elle était déjà virtuellement, pense l'universel, l'intelligible, et se pense elle-même.

L'intellect agent n'est que l'intellect en acte, et l'intellect en acte, dans la sphère où il s'exerce, n'est ni plus ni moins que le sens en acte, dans la sienne. Il *fait* l'intelligible, comme le sens fait le sensible, non pas en le posant *a priori*, mais en le manifestant. Dans l'objet sensible, dans la notion sensible, dans l'image, l'universel est voilé, offusqué par le particulier; dans l'acte de l'intelligence, il se montre seul, et dans tout son éclat. Il était comme s'il n'était pas auparavant; maintenant, il

apparait distinct, indépendant, supérieur et antérieur à tout le reste.

« L'intellect agent ressemble à la lumière qui, des couleurs en puissance, fait des couleurs en acte. » On a conclu de cette phrase que l'intellect agent est un rayon divin qui vient luire dans nos âmes, et éclairer nos ténèbres. Avec cette liberté d'interprétation, on ne saurait manquer de trouver tout en tout. Dans la théorie générale d'Aristote, la phrase précitée signifie évidemment que les universaux sont rendus distincts, manifestes, par la vertu de l'intellect agent qui les actualise. Les qualités sensibles n'existent actuellement qu'au moment où nous les sentons; les universaux n'existent actuellement qu'au moment où nous les pensons. L'intelligible en acte et l'intellect en acte ne sont qu'un, et sont l'un par l'autre.

A quoi bon ce rayon divin? cette lumière surnaturelle? J'ose affirmer qu'elle n'a rien à faire dans la théorie péripatéticienne. Entre le sensible et le sens, d'une part, l'intelligible et l'intelligence, d'autre part, la parité est complète, c'est Aristote qui le dit et le redit. Or, il suffit que le sens soit le sensible en puissance, pour le percevoir; il suffit donc que l'intelligence soit l'intelligible en puissance, pour le concevoir.

— Mais notre intelligence ne peut passer de la puissance à l'acte, sans le concours de l'intelligible en acte, et l'intelligible en acte, ici, c'est nécessairement l'Intellect divin lui-même. — 1°. Je ne comprends pas, dans le système métaphysique d'Aristote, comment l'intellect divin peut concourir avec l'intellect humain à la formation de la connaissance intelligible. 2°. Je ne vois ce concours clairement exprimé dans aucun livre d'Aristote (1). 3°. Quel est

(1) La seule phrase sur laquelle on puisse se fonder, pour établir que l'intelligence humaine participe de la divine, se trouve dans un

l'acte antérieur qui fait passer le sens à l'acte? Et si la forme sensible, enfermée dans les corps, suffit à déterminer ce passage, pourquoi la forme intelligible, enfermée dans les images, n'y suffirait-elle pas?

— Mais on n'apprend pas sans un maître; on n'apprend pas l'intelligible sans un maître divin. — Rien n'autorise cette interprétation, ni le texte, ni la théorie générale. Aristote écrit quelque part : *On se ressouvient par soi-même, δι' αὐτοῦ, on apprend par un autre, δι' ἄλλου*; mais *l'autre*, ici, c'est à n'en pouvoir douter l'objet sensible, s'il s'agit d'une connaissance sensible; l'objet intelligible, si d'une connaissance intelligible. Dans l'opinion d'Aristote, c'est l'objet qui agit, soit sur le sens, soit sur l'intelligence, et les rend semblables à soi. Qu'est-ce que sentir? Recevoir l'action de l'objet sensible et lui devenir semblable. Penser? Recevoir l'action de l'objet intelligible et lui devenir semblable.

— Mais l'intelligence est quelque chose de divin en l'homme (1). — Oui, elle est divine, en comparaison des autres facultés humaines, πρὸς τὸν ἄνθρωπον, par son excellence : elle n'en appartient pas moins, comme tous les autres êtres, au monde naturel, ὁ νοῦς τῶν φύσει (2).

— Mais l'intelligence nous vient du dehors (3). — Cela prouve seulement qu'elle n'est nécessaire ni au corps ni à

traité fort peu psychologique, celui *Des parties des animaux* (II, x, 502, B), et ne peut avoir le sens qu'on lui prête, qu'à la condition qu'on ne tiendra pas compte du correctif qu'Aristote y ajoute. La voici littéralement traduite :

« Tel est le genre des hommes que, seul entre tous les animaux que nous connaissons, il participe du divin, τοῦ θείου; *ou, du moins, il en participe plus que tous les animaux.* »

(1) *Mor. Nic.*, X, III; 182, B.

(2) *Probl.*, XXX, v, 233, A.

(3) *De gener. animal.*, II, III, 618; VI, 633, B.

l'âme, qui sont déjà sans elle (1). Dieu, ou la Nature, dit ailleurs (2) Aristote, a donné à l'homme deux excellents instruments, la main à son corps, l'intelligence à son âme.

— Mais l'intelligence est séparable. — Rationnellement, oui ; effectivement, peut-être. D'ailleurs, que prouve cela? Qu'elle s'exerce sans organe, rien de plus.

(1) « L'intelligence noûs vient du dehors », voilà ce que dit Aristote; « l'intelligenee est un hôte céleste », voilà ce que disent ses commentateurs. On m'accordera que c'est traduire bien poétiquement un mot bien prosaïque, un adverbe qui n'avait pas mérité *cet excès d'honneur*, θύραθεν. Mais cet adverbe, où se trouve-t-il? Dans le *De anima*? Non. Dans les Analytiques? Point. Dans la Métaphysique? Pas davantage. Dans un traité exclusivement physiologique, dont le titre est : *De la génération des animaux ;* dans un chapitre intitulé : *Quelles parties des animaux se forment les premières, quelles, les dernières.* Est-ce qu'il n'est pas un peu singulier d'aller chercher l'opinion d'Aristote sur la vraie nature de notre intelligence en un pareil endroit? Ce qui est plus singulier, c'est qu'on ne semble pas avoir lu la phrase où se trouve ce θύραθεν νοῦς si souvent attesté, tant on en altère le sens. « Les différentes parties du corps, dit Aristote, se forment des aliments, les meilleures de ce qu'ils ont de plus pur, les moins bonnes de ce qu'ils ont de plus grossier. La Nature ressemble à un bon père de famille qui, sans rien laisser perdre, distribue les meilleurs morceaux à ses enfants, les moins bons à ses esclaves, et les restes aux animaux domestiques. Lorsque le corps a déjà pris de l'accroissement, *c'est l'intelligence venue du dehors qui joue ce rôle*, ὁ θύραθεν ταῦτα ποιεῖ νοῦς. Mais au commencement, c'est la nature seule qui forme successivement la chair, les organes des sens, etc. » (L. II, ch. VI, p. 633, A, C.) Évidemment, le mot θύραθεν signifie dans cette phrase que l'intelligence s'ajoute aux facultés inférieures de l'âme seulement à l'époque où le corps, sans avoir atteint son entier développement, est déjà pourvu de tous ses organes. L'animal (l'enfant est-il autre chose?) se fait homme par l'accession de l'intelligence, en qui réside proprement l'humanité. Le θύραθεν νοῦς, c'est l'*âge de raison*, rien de plus.

(2) *Probl.*, XXX, V, 233, A.

— Mais elle est éternelle. — Comme l'universel, avec lequel elle s'identifie.

Deux choses me semblent ressortir clairement de cette discussion, l'une, que l'intelligence pense son objet dans les images, qui ne sont après tout que les sensations; l'autre, que l'intelligence est une faculté distincte, indépendante, supérieure, aussi nécessaire à la conception de l'universel, que les sens à la perception du particulier. Cela constitue-t-il une doctrine *rationaliste?* D'accord; Aristote est rationaliste, mais tout autrement que Platon; cela constitue-t-il une doctrine *sensualiste?* A la bonne heure; Aristote est sensualiste, mais à sa manière.

Puisqu'on n'a pas craint de se servir de dénominations toutes modernes pour qualifier certaines opinions philosophiques d'Aristote, je croirais caractériser assez exactement sa théorie de l'intelligence, en disant qu'il est aux *Sensualistes*, dans l'ordre psychologique, ce qu'il est aux *Nominalistes*, dans l'ordre métaphysique.

Et maintenant, quel est le vrai rapport de la théorie péripatéticienne du Νοῦς avec la théorie platonicienne de la Νόησις?

Elles s'excluent sans doute dans les systèmes de leurs auteurs; elles se concilient dans la réalité. Platon et Aristote ont pareillement compris que les objets sensibles ne sont pas les seuls qui existent; mais ils se sont également trompés dans la détermination de l'intelligible. Le maître a confondu les *genres* avec les *idées*, l'homme en soi avec le bien en soi; le disciple, les *idées* avec les *genres*. Le premier a résumé toutes choses dans l'opposition du réel et de l'idéal; le second, dans celle du particulier et du général. Qui ne voit qu'ils se complètent l'un par l'autre, tout en se combattant; et qu'une division entière serait celle qui poserait successivement le particulier, le général et l'idéal?

De même, ils ont compris que la faculté de connaître ne se réduit pas à la sensibilité, mais ils n'ont pas su embrasser l'intelligence tout entière. L'un n'y a vu que la faculté de concevoir l'universel par induction; l'autre, que la faculté de penser l'idéal par réminiscence. Or, l'intelligence comprend à la fois ces deux facultés, et il faut inscrire au-dessus de la sensibilité, 1°. l'intelligence inductive, 2°. l'intelligence intuitive.

Il ne s'agit donc pas, comme on paraît le croire communément, de décider entre Aristote et Platon. Ce serait décider entre le général et l'idéal : or, ils existent tous deux hors de nous; entre l'induction et l'intuition : or, elles existent toutes deux en nous. Leurs doctrines rivales s'accordent admirablement. Rapprochées en une doctrine plus vaste, elles mesurent à la fois tous les degrés de la réalité et de l'esprit humain.

VII.

DU RAISONNEMENT.

On a vu ci-dessus que l'intelligence a la double vertu de concevoir des idées simples, lesquelles s'expriment dans le langage par des noms et des verbes, et de les combiner en des jugements complexes, lesquels se traduisent par des propositions. Mais notre faculté de connaître ne s'arrête pas là. Elle combine à leur tour les jugements en raisonnements, lesquels se formulent par des syllogismes (1).

Il faut donc ajouter aux facultés précédemment décrites une nouvelle et dernière faculté, celle de raisonner, ou le Raisonnement, λόγος, λογισμός, μάθησις διανοητική.

(1) *Anal.* pass.

Et cette nouvelle faculté affecte une nouvelle forme, celle du syllogisme. Tout raisonnement, de quelque nom qu'on l'appelle, et sous quelqu'aspect qu'il se présente, est inévitablement un syllogisme (1).

Or, le syllogisme est une énonciation par laquelle, deux propositions étant posées, il en résulte nécessairement une troisième, différente des précédentes, et qu'on nomme conclusion (2). La conclusion est le but du syllogisme; les deux premières propositions le constituent essentiellement.

Tout syllogisme se fait par trois termes, ni plus ni moins (3).

De ces trois termes, il en est un qui est commun à l'une et à l'autre proposition, et qui est destiné à unir les deux autres dans la conclusion; on le nomme *moyen* (4). Une énonciation qui ne présenterait point cette répétition d'un même terme, d'un moyen, ne serait pas syllogistique (5).

Tout syllogisme suppose des principes antérieurement connus. Or, ces principes sont de deux sortes : ou bien ils énoncent simplement l'existence de la chose, comme lorsqu'on dit : *De quoi que ce soit, il doit être vrai de l'affirmer ou de le nier;* ou bien ils en expliquent le nom, comme lorsqu'on dit : *Le triangle est une figure formée de trois lignes droites* (6).

Toutes ces conditions sont-elles rigoureusement remplies, la conclusion sort rigoureusement des deux premières propositions, et ainsi on apprend d'une manière

(1) *Anal. pr.*, I, XXIII, XXVII.
(2) *Ibid.*, I, I, 8.
(3) *Ibid.*, I, XXV, 1.
(4) *Ibid.*, XXVII, pass.
(5) *Ibid.*, XXXII, sub fine.
(6) *Anal. post.*, I, I, 1.

particulière, ce que l'on savait déjà d'une manière générale. Il y a du vrai et du faux dans la théorie du *Ménon.* Quand j'apprends que les trois angles de ce triangle sont égaux à deux droits, ce n'est pas que je m'en ressouvienne, mais c'est que je savais déjà que les trois angles de tout triangle, quel qu'il soit, sont égaux à deux droits. Car on peut fort bien savoir et ignorer en même temps une même chose, pourvu que ce ne soit pas en même façon (1).

Il y a deux espèces de syllogisme suivant la nature des propositions dont il est formé. Ces propositions sont-elles nécessaires, le syllogisme conclut d'une manière nécessaire, il est *démonstratif;* sont-elles contingentes, le syllogisme conclut d'une manière contingente, il est *dialectique.*

§ 1. Du syllogisme démonstratif.

Le Syllogisme démonstratif est celui qui se compose de propositions nécessaires (2). Il répond à l'intellect spéculatif.

Le syllogisme démonstratif procède de principes vrais, primitifs, immédiats, plus notoires que la conclusion qu'ils précèdent, et dont ils sont la cause. Sans ces conditions, il peut sans doute y avoir syllogisme, mais non syllogisme démonstratif.

Le syllogisme démonstratif produit la science. En effet, nous savons, lorsque nous pensons que la chose ne saurait être autrement que nous la savons. Il est vrai qu'on appelle encore science la connaissance inductive, celle des universaux et des principes; mais, à prendre le terme

(1) *Anal. post.*, I, I, 1.
(2) *Ibid.*, IV, VI.

à la rigueur, il n'y a de science que celle qui résulte de la démonstration (1).

Qu'on n'argue pas contre la possibilité de la science du progrès à l'infini, ou de la démonstration circulaire. Il est des principes indémontrables qui fournissent à la démonstration un point de départ solide ; et la démonstration circulaire n'a lieu que dans le premier mode de la première figure pour les termes réciproques (2).

Il y a autant de sciences distinctes que de genres distincts, chaque genre étant l'objet d'une science particulière. Certaines de ces sciences sont subordonnées aux autres, comme les genres auxquels elles se rapportent. Telle est l'optique à l'égard de la géométrie, telle l'harmonie à l'égard de l'arithmétique. Hormis ce cas, on ne peut passer d'un genre à un autre, et, par exemple, démontrer par l'arithmétique un théorême de géométrie (3).

Les sciences particulières ont des principes particuliers, savoir, les définitions du genre dont elles sont la science; mais elles communiquent entre elles par des principes communs, savoir, les axiômes (4).

A la science s'oppose l'ignorance.

Il y a d'abord une sorte d'ignorance toute négative, celle qui provient du défaut d'un sens, celle de l'aveugle ou du sourd. En effet, point de démonstration sans principes, point de principes sans induction, point d'induction sans sensation.

Il y a ensuite une sorte d'ignorance positive qui réside dans le raisonnement même, soit dans les propositions, soit dans la conclusion (5).

(1) *Anal. post.*, II.
(2) *Ibid.*, III, tout entier.
(3) *Ibid.*, VII, tout entier.
(4) *Ibid.*, IX et XI.
(5) *Ibid.*, XVI, XVII et XVIII.

§ 2. Du syllogisme dialectique.

Le Syllogisme dialectique est celui qui se compose de propositions contingentes, ou encore de propositions dialectiques (1). Il roule dans la sphère de l'opinion (2). Il répond à l'intellect pratique.

Utile encore à la science elle-même (3), le syllogisme dialectique regarde surtout à l'action. Il se propose quelquefois la vérité et la connaissance, comme lorsqu'on demande : le monde est-il éternel? Et plus souvent ce qu'il faut choisir ou éviter, comme lorsqu'on demande : la volupté est-elle un bien (4) ?

Chose remarquable! Lorsqu'il n'a pas trait à la connaissance, le syllogisme dialectique a pour conclusion, non pas une vérité, mais l'action elle-même, *πρᾶξις*. Les deux propositions posées, le dialecticien, au lieu de conclure logiquement, conclut activement; il agit, déterminé à l'action par les propositions mêmes. A-t-il compris que tout homme doit se promener, et qu'il est un homme : il se promène; que tout homme doit se reposer, et qu'il est un homme : il se repose; qu'il convient de faire ce qui est utile, et qu'une maison est utile : il se fait une maison; que le corps a besoin d'être vêtu, et qu'une tunique est un vêtement : il revêt une tunique (5).

Tel est le Raisonnement, considéré autant que possible du point de vue psychologique, point de vue dont Aristote ne paraît pas s'être préoccupé. Ce qui fait que c'est une

(1) *Topic.*, I, x, 1, 4.
(2) *Ibid.*, I, 5.
(3) *Ibid.*, II, 5.
(4) *Ibid.*, XI, 1, 2.
(5) *De animal. mot.*, VIII, 117, C, D, E.

question de savoir à quel titre le raisonnement appartient à la faculté de connaître dans la pensée de l'auteur du Περὶ ψυχῆς.

Dans les *Derniers Analytiques*, dans les *Topiques* (1), dans l'*Éthique* (2), Aristote sépare très-nettement l'intelligence, dont le nom logique est l'induction, de la la science, c'est-à-dire de la démonstration, c'est-à-dire du raisonnement. L'intelligence exclut le mouvement ; elle conçoit les principes d'une manière immédiate, c'est-à-dire intuitive ; le raisonnement admet le mouvement ; il procède d'une idée à une autre idée, d'une proposition à une autre proposition ; il est discursif. L'intelligence est éternellement vraie ; le raisonnement est sujet à erreur. Qu'est-ce à dire ? Le raisonnement est-il une faculté originale, et faut-il l'ajouter à l'intelligence, comme on a précédemment ajouté l'intelligence à la sensibilité ?

Aristote ne résout pas lui-même cette question, mais il nous fournit le moyen de la résoudre. Nous l'avons vu, en effet, dans le Περὶ ψυχῆς, attribuer à l'intelligence deux opérations très-distinctes : l'une par laquelle elle pense des concepts simples et indivisibles, l'autre par laquelle elle combine ces concepts en des notions complexes, en des jugements affirmatifs ou négatifs. Or, si le raisonnement diffère beaucoup de l'intelligence dans le premier cas, on ne peut nier qu'il ne lui ressemble beaucoup dans le second. Et si la même intelligence qui pense les indivisibles a la vertu de les combiner en des notions complexes, en des jugements, on ne voit pas pourquoi elle n'aurait pas encore celle de combiner ces jugements en des notions plus complexes, en des raisonnements. Le

(1) *De animal. mot.*, I, XII, 2.
(2) *Ibid.*, XXXV, 224, D, E.

raisonnement ne serait donc qu'une opération de l'intelligence.

C'est ce qui ressort encore avec évidence du rapprochement que voici : Aristote, dans l'Ὄργανον, étudie tour à tour trois séries de concepts, savoir : des concepts simples dans les *Catégories ;* des concepts complexes, dans l'*Interprétation* ; des concepts plus complexes encore dans les *Analytiques :* ce qui suppose dans la faculté de connaître trois opérations distinctes et successives. D'un autre côté, dans le Περὶ ψυχῆς, il déclare que la faculté de connaître ne comprend que deux facultés secondaires, la sensibilité et l'intelligence. Il faut donc que les trois opérations de l'Ὄργανον se rapportent à la sensibilité ou à l'intelligence. Or, elles ne se rapportent pas à la sensibilité. Donc, elles se rapportent à l'intelligence.

En sorte que l'*Intelligence*, dans la théorie péripatéticienne, est à la fois la faculté de *concevoir*, de *juger* et et de *raisonner*, moins ce qu'il y a de trop technique dans ces termes, et de trop explicite dans cette phrase. Prenez l'idée sans les mots, laissez-la un peu vague et flottante, et vous aurez très-exactement la pensée d'Aristote, je veux dire la pensée écrite dans les *Traités.*

Sans apprécier cette division du Νοῦς, je dois achever d'en déterminer le sens, en repoussant toute fausse interprétation. On a reproché à Aristote (1) de faire débuter l'esprit humain par l'abstrait, en lui faisant d'abord penser les indivisibles. C'est une erreur, provenant d'un oubli. Ce n'est pas l'esprit humain qui perçoit premièrement les notions simples, partant abstraites ; c'est l'*intelligence*, c'est-à-dire la *faculté de penser.* Or, l'intelligence n'entre en exercice qu'à la suite de la sensibilité, laquelle nous fournit sur toutes les choses qui nous entourent des

(1) Par exemple, M. W. Kastus, p. 343.

notions particulières, partant concrètes. La sensibilité est proprement la faculté du concret, comme l'intelligence est proprement la faculté de l'abstrait. En assignant le premier rang à la sensibilité, le second à l'intelligence, Aristote a mis chaque chose en sa place, et donné une preuve de plus de sa merveilleuse sagacité.

Je dis plus. Si l'on se souvient que l'intelligence, au sens péripatéticien, se développe dans la sphère qui s'étend du réel à l'idéal, sphère toute remplie par les abstractions logiques, peut-être jugera-t-on qu'Aristote a été admirablement inspiré, en divisant l'intelligence en trois opérations successives, et en caractérisant comme il l'a fait ces opérations.

Par là, il continue la tradition des philosophes antérieurs à Socrate, et complète leurs vues psychologiques. Ces philosophes, on s'en souvient, n'avaient guère reconnu dans l'esprit que deux facultés : celle de sentir et celle de raisonner. Ils avaient oublié de décrire le procédé par lequel l'esprit forme, des données sensibles, les principes dont le raisonnement tire les conséquences. Aristote comble cette lacune et donne à l'intelligence inductive et déductive toutes ses opérations.

Mais il n'en reste pas moins, à plus d'un égard, le disciple de Platon. Et, par exemple, n'est-on pas frappé de retrouver dans la théorie péripatéticienne de l'intelligence, la distinction toute platonicienne de l'ignorance, de l'opinion et de la science ? N'est-on pas frappé de voir Aristote assigner à l'opinion et à la science précisément les mêmes caractères, par lesquels Platon les opposait l'une à l'autre, et payer ainsi tribut à son maître dans le moment même où il s'en éloigne le plus ?....

VIII.

DE LA CONSCIENCE.

Ce titre est une inexactitude. Aristote ne nomme pas la Conscience. Il décrit tour à tour les cinq sens et le sens commun, c'est-à-dire la sensibilité; l'imagination, la mémoire et la réminiscence, c'est-à-dire l'imaginative; l'intellect spéculatif et pratique, le raisonnement démonstratif et dialectique, c'est-à-dire l'intelligence; il ne décrit nulle part la conscience. Il n'y consacre pas un chapitre, pas un paragraphe, pas une phrase, pas un mot. L'a-t-il donc ignorée, comme Platon?

Nullement. Après avoir analysé tour à tour les cinq sens, il remarque que nous ne voyons pas seulement, mais que *nous voyons que nous voyons*, et en général que *nous sentons que nous sentons*. Décrit-il l'imagination, il déclare que *nous sentons la notion sensible restée dans l'âme, l'image*, comme nous sentions la sensation même. La mémoire, il écrit cette phrase significative : *Il est impossible que celui qui se souvient ne le sache pas, et qu'il ignore qu'il se souvient; car ce qui constitue le souvenir, c'est de savoir qu'on se souvient.* Enfin, il ne termine pas l'étude de l'intelligence sans ajouter que, en pensant, *nous pensons que nous pensons.*

Il y a mieux : Aristote se complète en se résumant dans un important passage de l'Éthique : « Celui qui voit sent qu'il voit; celui qui entend, qu'il entend; celui qui marche, qu'il marche. Nous ne sommes jamais en acte sans en avoir le sentiment. D'une manière générale, nous sentons que nous sentons, nous pensons que nous pen-

sons, et par là nous sentons et nous pensons que nous sommes, ὅτι ἐσμὲν (1). »

Personne n'a jamais signalé le fait de conscience avec plus de précision, de force et de vérité. Nos sensations, nos pensées, nos actions (marcher, n'est-ce pas agir?), notre propre existence, nous savons tout cela immédiatement. Encore une fois, voilà le fait de conscience tout entier. Où est donc la conscience? Aristote aurait-il oublié que tout effet, dans l'âme comme hors de l'âme, réclame impérieusement une cause?

Non; mais où l'analyse distingue deux actes, il n'y en a réellement qu'un seul. On ne sent pas sans sentir que l'on sent; on ne pense pas sans penser que l'on pense.

Or, s'il n'y a qu'un seul acte, il ne doit y avoir qu'une seule faculté. Par le même sens, je sens, je sens que je sens et que je suis; par la même intelligence, je pense, je pense que je pense et que je suis.

L'identité de la faculté et de l'objet dans l'acte explique, du reste, cette complexité et tout ensemble cette simplicité d'opérations. Dès là que la vue en acte est identique à l'objet visible en acte, elle est elle-même visible, et ne peut voir sans se voir; dès là que l'intellect en acte est identique à l'intelligible en acte, il est lui-même intelligible, et ne peut penser sans se penser.

Voilà la théorie d'Aristote, théorie profonde qui supprime et admet à la fois la conscience. Elle la supprime comme faculté distincte, indépendante, *sui generis;* elle l'admet comme attribut universel et essentiel de notre intelligence.

Théorie originale, bien qu'il ne soit pas impossible à un œil exercé d'en découvrir l'imperceptible germe dans la doctrine du maître. Ne se souvient-on pas que, suivant

(1) *Gr. Mor.*, IX, IX, 165, D, E.



Platon, l'âme se connaît par la raison, comme elle connaît en général les intelligibles, les idées, étant elle-même au nombre des intelligibles, des idées? Et n'aperçoit-on pas comme une vague parenté entre cette conception et celle des sens se sentant eux-mêmes, parce qu'ils deviennent sensibles, de l'intelligence se pensant elle-même parce qu'elle devient intelligible?

Quoi qu'il en soit, on ne niera pas que la théorie de la conscience n'ait fait un immense progrès avec Aristote. Nous voilà, assurément, bien loin du *tact interne* des cyrénaïques. Qu'est-ce qu'un tact qui s'exerce au-dedans de l'âme, sur le plaisir et la douleur? Comme première constatation de la conscience, le *tact interne* fait le plus grand honneur à l'école de Cyrène; comme explication, il est au-dessous de la philosophie.

Au contraire, la théorie d'Aristote est essentiellement philosophique, si même elle n'est pas essentiellement vraie. D'abord, elle n'a rien d'exclusif. Nous ne sentons pas seulement nos plaisirs et nos douleurs; nous sentons toutes nos sensations, même à l'état d'images, même à l'état de souvenirs, sous toutes les formes enfin. Nous pensons de même toutes nos pensées; et, pour tout dire en un mot, jamais nous ne sommes en acte sans le savoir. Il y a plus : en sentant notre sensation, nous sentons notre être; en pensant notre pensée, nous pensons notre être. Je demande s'il est possible de mieux mesurer l'étendue, de mieux déterminer la portée de la conscience.

Ensuite, la théorie d'Aristote met en lumière une vérité selon moi incontestable : c'est qu'entre *sentir* et *sentir que l'on sent*, entre *penser* et *penser que l'on pense*, il n'y a qu'une distinction verbale. On ne peut pas plus sentir, sans sentir que l'on sent, qu'on ne peut sentir que l'on sent sans sentir; on ne peut pas plus penser, sans penser que l'on pense, qu'on ne peut penser que l'on pense sans

penser. La sensation et la conscience, l'intellection et la conscience, ne sont qu'un seul acte indivisible.

Quelle est la raison vraie de cette indivisibilité? Réside-t-elle, en effet, dans l'identité de l'objet et du sujet en acte? C'est là sans doute le point vulnérable de la théorie péripatéticienne; mais, sans doute aussi, l'avenir y portera remède.

Dans le cours de cette longue étude, j'ai constamment mis Aristote en regard de Platon, et j'aimerais, si je n'avais hâte de finir, de rassembler les traits épars de cet intéressant parallèle. On peut, du moins, les résumer ainsi :

1°. Tout le mérite, comme toute l'originalité de Platon, est dans la théorie de la Νόησις, faculté de l'idéal, et il a droit à être appelé le philosophe, disons mieux, le chantre de la Raison.

2°. Aristote excelle à décrire les Sens, faculté du particulier, et le Νοῦς, faculté du général, et on ne lui fait nulle injure en le nommant le philosophe de l'Expérience.

3°. Ces deux grands esprits, loin de s'exclure, s'appellent réciproquement, et leurs théories, réunies et conciliées, offrent déjà une complète et magnifique image de l'Esprit humain.

CHAPITRE IV.

ÉPICURE.

Platon est à lui seul toute l'Académie, Aristote tout le Lycée. Qu'importent, ici surtout (1), leurs obscurs successeurs? Mais ce n'est pas seulement la philosophie platonicienne ou péripatéticienne qui s'abîme en un rapide déclin; c'est la philosophie grecque, c'est l'esprit philosophique lui-même. On dirait que,

. . monté sur le faîte, il aspire à descendre!

Quelle chute, en effet, des sublimes hauteurs de la Dialectique et de la Métaphysique, *templa serena*, aux régions infimes où les pyrrhoniens, les épicuriens, les stoïciens, les nouveaux académiciens s'efforcent à l'envi de faire prévaloir leurs étroits et faux principes!

Les causes de cette soudaine et profonde décadence sont connues. La plus essentielle, toutefois, est celle que l'on passe le plus volontiers sous silence, je veux dire l'infirmité de l'esprit humain, qui ne fleurit qu'une fois aux mêmes lieux, et demande, pour produire de nou-

(1) Relativement à l'esprit humain, rien à dire des disciples de Platon. Quant à ceux d'Aristote, on peut tout au plus en citer trois, pour mémoire. Ce sont d'abord Aristoxène et Dicéarque qui, exagérant la pensée du maître, finissent par confondre l'âme avec le corps, et vraisemblablement l'intelligence avec les organes. C'est surtout Straton *le physicien*, qui semble attribuer un organe corporel à l'intelligence, qu'il distingue à peine de la sensibilité, si même il l'en distingue. (V. Ritt., t. III, l. IX, p. 337, 340.)

veaux fruits, une autre terre échauffée par un autre soleil. L'état moral et politique de la Grèce, singulièrement d'Athènes, y a sans doute beaucoup contribué, mais moins pour la provoquer, que pour en déterminer les principaux caractères.

Ces caractères se peuvent résumer en deux mots : affaiblissement de l'esprit spéculatif et dogmatique, ou, ce qui revient au même, prédominance de plus en plus exclusive de l'esprit pratique et critique.

Les quatre écoles qui remplissent de leurs luttes cette orageuse période ont toutes la même direction pratique. Plus manifeste dans l'épicuréisme et le stoïcisme, elle n'est pas moins réelle dans les doctrines de Pyrrhon et d'Arcésilas. L'*abstention de l'esprit*, ἐποχὴ, n'est que le chemin; la *paix de l'âme*, ἀταραξία, est le but. L'universelle *incompréhensibilité*, c'est-à-dire l'impossibilité de savoir, n'exclut pas la *vraisemblance*, c'est-à-dire la possibilité d'agir. Enfin, l'idéal de ces écoles, quel est-il? Le Dialecticien, formé avec tant de soin par Platon? Le Savant des savants, assimilé aux dieux par Aristote? Non: un Sage, comme Socrate.

Les systèmes d'Épicure et de Zénon sont franchement dogmatiques : ils n'en font que mieux voir la fatigue et l'épuisement du génie grec. Otez les emprunts, que reste-t-il au stoïcisme? Peu de chose. A l'épicuréisme? Presque rien.

Les systèmes de Pyrrhon et d'Arcésilas sont, au contraire, très-décidément critiques et négatifs. Et ce qui prouve que c'est bien l'esprit du temps qui les inspire, c'est leur vigueur et leurs progrès constants dans leurs attaques contre la raison dogmatique. Les stoïciens, si forts contre les passions, contre les tyrans, contre eux-mêmes, disputent péniblement la victoire dans les terribles combats que leur livrent Arcésilas et Carnéade.

Chose admirable ! Cette dégénérescence du génie grec, fatale à la philosophie, va profiter en quelque manière à la science de l'entendement humain.

Dans des doctrines toutes pratiques, telles que l'épicuréisme et le stoïcisme, la nature humaine devient nécessairement le principal objet, si même elle n'est pas le seul. Or, le moyen de supposer que des philosophes concentreront leur attention sur l'homme, sans en éclairer quelque coin obscur ?

Que si vous songez maintenant que des doctrines toutes critiques se développent à côté des premières, et menacent de les ensevelir sous les ruines de la raison violemment attaquée, vous comprendrez que l'esprit humain est comme un terrain commun où toutes les écoles se rencontrent pour se combattre, et que cette lutte doit avoir pour effet de modifier, de développer, de compléter les anciennes théories.

Au milieu de l'universelle décadence, les épicuriens et les stoïciens, harcelés par les pyrrhoniens et les nouveaux académiciens, ajouteront donc aux théories platonicienne et péripatéticienne de la faculté de connaître plus d'une importante vérité.

La philosophie, suivant Épicure, est « l'art de se servir de la raison pour rendre la vie heureuse (1). » Par conséquent, elle est tout entière dans l'*Éthique*. Les deux autres parties, la *Canonique* et la *Physique*, quelquefois réunies en une seule (2), n'en sont que l'utile préambule (3). C'est dans ces deux parties préliminaires, qu'il faut cher-

(1) Sext., Emp., *adv. Math.*, XI, 169. — Gassendi, *Rém. sur le X*e. *liv. de Diog. Laërce*, t. I, 114.

(2) Sext., *Ibid.*, VII, 14, 15. — Senec, *Ep.*, 89.

(3) Diog. Laërce, X.

cher les éléments divers de la théorie épicurienne de l'entendement humain.

L'univers n'est qu'un assemblage de corps (1).

Les corps ne sont que des assemblages d'autres corps indivisibles et incapables de changement, qu'on nomme atomes (2).

On distingue avec raison, dans l'animal et dans l'homme, deux parties, le corps et l'âme; mais l'âme est encore un assemblage d'atomes, c'est-à-dire un corps. Il n'y a rien d'incorporel, si ce n'est le vide. Or, le vide ne peut ni agir ni pâtir : il se borne à livrer une libre carrière aux mouvements des atomes et des corps. Prétendre que l'âme est incorporelle, c'est prétendre qu'elle n'est capable ni d'action ni de passion ; c'est une folie (3).

L'âme est composée d'atomes extrêmement ténus, lisses et sphériques (4).

Mais ces atomes ne sont pas tous de même espèce, et la substance de l'âme n'est pas simple dans sa nature. Elle est comme une sorte de *souffle* avec un mélange de chaleur, *πνεύματι θερμοῦ τινὰ κρᾶσιν ἔχοντι* (5), bien que ses particules soient infiniment plus déliées que celles du vent et du feu (6).

(1) Diog. Laërce, *Lettr. à Hérod.*, édit. Gass., p. 32, 5.

(2) *Ibid.*, 32, 33.

(3) *Ibid.*, 49, 50.

(4) Lucr., *De nat. rer.*, III, *v.* 204, 232.

(5) Diog. Laërce, 47, 15-25. — Lucr., *Ibid.*, 232-234, *Aura mista vapore.*

(6) On trouve déjà ce *souffle* dans le système Védanta : « Tout cet univers, procédant du souffle, *prân'a*, se meut dans le sens du mouvement qui lui a été imprimé : grand, terrible, comme un coup de tonnerre. » (*Ess. de Colebr.*, II, p. 171.) « Dans sa signification primitive, ou principale, *prân'a* est l'action vitale, et spécialement

Ce n'est pas assez dire. L'âme comprend véritablement quatre éléments distincts, savoir : le souffle, le feu, l'air, et un quatrième impossible à nommer, ἀκατονομάστου. Le souffle est le principe du mouvement, l'air du repos, le feu de la chaleur, et l'élément innommé de la sensation (1).

C'est ce principe sans nom, *nominis expers*, qui, par sa mystérieuse vertu, rassemble en un seul principe les autres éléments, incapables de rien produire isolément, et nous fait vivre de la vie physique par eux, de la vie intellectuelle et morale par lui-même. Il est l'âme de notre âme (2).

A cette distinction se rapporte celle de l'âme raisonnable, et de l'âme irraisonnable. Celle-ci est dispersée dans toute l'étendue du corps; celle-là réside dans la poitrine, comme le prouvent la crainte et la joie, qui s'y font sentir (3).

Il y a, du reste, les plus étroits rapports entre l'âme et le corps. Unis l'un à l'autre, ils sentent ensemble, et l'un par l'autre. L'âme, quoique capable de sentir, ne sentirait pas sans le corps; le corps ne sent que parce qu'il s'associe à la sensibilité de l'âme. L'âme quitte-t-elle le corps : celui-ci conserve les organes des sens, mais non les sens; il ne se meut plus; il ne vit plus. Est-ce le corps qui se dissout : l'âme se disperse, et elle perd du même coup la sensibilité et toutes ses facultés (4).

La partie raisonnable de l'âme comprend trois facultés, dont le propre est de *discerner le vrai et le bien*, trois

la respiration.... Ce n'est pas le vent, *vayou*, ou l'air qui est respiré..... Mais c'est un acte vital particulier. » (*Ibid.*, 184.) V. encore un long passage, p. 192, où le *souffle* joue un grand rôle.

(1) Plutarq., *De plac.*, IV, III. — Lucr., III, 234-258.

(2) Lucr., 259-289.

(3) Diog. Laërce, p. 49.

(4) *Ibid.*, 48. — Lucr., 324-351; 396-418.

Critères, κριτήρια, savoir : la Sensation ; αἴσθησις, l'Anticipation, πρόληψις ; la Passion (c'est-à-dire le plaisir et la douleur (1)), πάθος (2).

La sensation et l'anticipation se rapportent à la faculté de connaître ; la passion, à la faculté d'agir (3).

I.

DE LA SENSATION.

—

§ 1. Des sens.

Tous les corps sont dans un perpétuel écoulement. Des images, des sons, des odeurs s'en échappent à chaque instant. Des fluides émane le froid, du soleil la chaleur, de la mer le sel rongeur qui mine les édifices bâtis sur ses rivages, etc., tant il est vrai que tous les cprps envoient sans cesse des *émanations* de toute sorte, ἀποῤῥοαί, qui se portent de tous côtés, sans jamais s'arrêter ni tarir (4).

Ces *émanations*, différentes comme nos sens, déterminent toutes nos sensations.

De la vue. — Des images. — Outre les corps, il existe des multitudes de *légères esquisses*, *qui leur ressemblent*, quoique infiniment plus subtiles que toutes les choses *apparentes*. On les nomme Images, εἴδωλα (5).

(1) Diog. Laërce, pass.

(2) *Ibid.*, 25.

(3) Gassendi, *Phil. Epic. syntagma*, p. 120-125.

(4) Diog. Laërce, *Lettr. à Hérod.*, pass. — Lucr., IV, 227-331.

(5) Diog. Laërce, 36. Cicéron traduit *imagines*; Quintilien, *figuræ*; Catius, *spectra*; Lucrèce, *effigies*, *simulacra*, etc.

Ces images se composent d'atomes détachés de la surface des corps, et qui conservent la même position, le même ordre, et par suite la même configuration qu'ils avaient dans les solides dont ils émanent. Elles se forment *aussi vite que la pensée*, n'ayant pas besoin de profondeur (1).

Il est à remarquer que les images ne sont pas toutes le résultat de l'émanation. Elles ont mille manières de naître. Il en est qui se produisent soudainement au milieu des airs, par une sorte de génération spontanée (2). C'est ainsi que nous voyons quelquefois les nuages s'accumuler en un instant dans les régions supérieures, voiler l'azur du ciel, et se balancer dans l'air, qu'ils semblent caresser. Ils prennent toutes les formes, tour à tour montagnes escarpées, géants terribles, etc. (3).

Les images, quelle qu'en soit l'origine, se meuvent dans le vide avec une inconcevable vitesse. Nous voyons tous les jours la lumière et la chaleur du soleil franchir d'immenses distances en un clin-d'œil; les images, mille fois plus subtiles, ne rencontrant nulle part d'obstacle, doivent s'élancer plus rapidement et plus loin, et parcourir dans le même temps un espace mille fois plus grand. Exposez à l'air une onde transparente, vous y verrez aussitôt briller autant d'images qu'il y a d'étoiles au firmament (4).

(1) Diog. L., 36, 37.

(2) *Ibid.*, 36, 15-2?.

(3) Lucr., IV, 131-144. — Diodore de Sicile raconte gravement le fait suivant : « Dans certaines parties de l'Afrique, quand l'air est tranquille, il n'est pas rare d'apercevoir certains spectres qui représentent des animaux de tout genre, tantôt en repos, tantôt en mouvement. Il arrive même qu'ils fuient ceux qui les poursuivent, et poursuivent ceux qui les fuient. » Ne serait-ce pas le mirage, dont les anciens auraient constaté les phénomènes, sans les comprendre ?

(4) Diog. Laërce, 36, 37. — Lucr., 185-187; 200-217.

Ce sont ces images qui déterminent la sensation de la vue.

Nous ne voyons pas au moyen de rayons lumineux, qui s'échapperaient de l'œil pour aller à la rencontre des objets (comme le veulent Pythagore et Platon), ou par le concours de l'air ou de tout autre milieu, qui transmettrait à l'œil l'action de l'objet visible (comme le prétend Aristote). Nous voyons, parce que les images émanées des objets pénètrent, en conservant exactement leurs proportions, dans le sens de la vue. Ces images, conformes à l'original, et qui, par la rapidité avec laquelle elles se succèdent dans l'œil, semblent n'en faire qu'une seule, nous représentent l'objet visible, et nous permettent d'en considérer la forme et la couleur (1).

Non pas que la couleur appartienne naturellement aux corps. En eux-mêmes, les corps ne sont pas colorés ; ils ont seulement un certain arrangement de leurs parties, de certaines manières d'être qui, dans leur rapport à la vue, et avec le concours de la lumière, produisent en nous les sensations de couleur. L'œil, en se fermant, dépouille les objets de leur couleur. De même le jour, en se retirant (2).

Qu'outre l'arrangement des parties, la lumière soit encore nécessaire à la formation des couleurs, c'est ce que prouvent les plumes qui ornent le cou des colombes, lesquelles, vues en plein soleil, passent par toutes les nuances, tour à tour rouges comme la pourpre, jaunes comme l'or, vertes comme l'émeraude (3).

Lors donc qu'on veut se rendre compte de la différence des couleurs, il ne faut rien supposer dans les corps ou

(1) Diog. Laërce, 38, 39.

(2) Epic. ap. Plut., *Adv. Col.* — Lucr., II, 729-793 ; 816-840.

(3) Lucr., II, 794-806.

dans leurs images qui soit proprement des couleurs ; tout s'explique par la seule lumière et la nature du coup, *plagæ genus*, que reçoit la pupille. A tel coup correspond la sensation du blanc, à tel autre celle du noir, et ainsi du reste. Et quant à la nature du coup lui-même, elle dépend de la figure des atomes dont l'image est composée (1).

C'est encore la forme des atomes qui fait que certaines couleurs semblent caresser l'œil, tandis que d'autres l'irritent et lui arrachent des larmes. Les premières sont formées d'atomes ronds et lisses, les secondes d'atomes crochus et hérissés (2).

Les mêmes images qui nous montrent la forme et la couleur des corps, nous font également voir leurs distances. Voici comment. En s'élançant des objets, elles poussent et chassent devant elles l'air interposé entr'elles et l'œil. Cette colonne d'air, après avoir glissé dans toute sa longueur sur l'organe, et rasé légèrement la prunelle, passe outre. Or, plus la colonne d'air poussée par les simulacres, et qui effleure nos yeux à son passage, est longue, plus l'objet nous paraît éloigné; et, comme ce mouvement s'exécute avec une promptitude extrême, nous jugeons de l'éloignement des corps en même temps que nous les voyons (3).

On ne saurait trop se tenir en garde contre l'erreur de certains philosophes. Croire que les yeux ne voient pas, qu'ils ne sont que les fenêtres par où l'âme voit, c'est une insigne sottise. Pourquoi ne pourrions-nous voir une lumière trop éclatante? Comment les yeux en seraient-ils empêchés, n'étant que les fenêtres de l'âme? Quand nous regardons par une porte ouverte, nous apercevons-nous

(1) Lucr., II, 807-815.
(2) *Ibid.*, 418-421.
(3) Id., IV, 245-257.

que cette porte éprouve quelque chose ? Enfin, les yeux ôtés, l'âme devrait voir plus distinctement. Donc ce sont bien les yeux qui voient (1).

De l'ouïe. — Des sons. — Le son est un flux, ῥεῦμα, qui s'échappe des objets parlants, résonnants, ou bruissants. Il se compose d'éléments disposés comme dans l'original, ce qui fait qu'il lui ressemble. Ce sont ces éléments, ces atomes, qui, en s'introduisant dans l'oreille, y produisent la sensation du son, ou l'audition (2). Conservent-ils leur arrangement primitif, on entend clairement, distinctement. Que si leur ordre est troublé par quelqu'obstacle, ou par la grandeur de la distance, on entend confusément, et tout ce qu'on sait, c'est qu'un objet extérieur quelconque a résonné (3).

Le son n'est pas plus que la couleur une qualité réelle

(1) Lucr., IV, 360-370. — Il faut lire Lucrèce, et voir comment, au moyen d'explications subtiles et ingénieuses, il résout tous les cas difficiles que peut présenter le phénomène de la vision :

1°. Pourquoi l'image paraît-elle au-delà du miroir, et dans l'éloignement ? Réponse : 271-294.

2°. Pourquoi voit-on à gauche, dans le miroir, la droite des objets ? Rép. : 294-303.

3°. Pourquoi l'image, renvoyée de miroir en miroir, nous présente-t-elle cinq ou six simulacres ? Rép. : 304-312.

4°. Pourquoi l'œil se détourne-t-il des objets éclatants, et craint-il de les regarder ? Rép. : 326-334.

5° Pourquoi les objets paraissent-ils jaunes à ceux qui ont la jaunisse ? Rép. : 334-338.

6°. Pourquoi aperçoit-on du milieu des ténèbres les objets placés à la lumière ? Pourquoi ne voit-on pas d'un lieu éclairé dans les ténèbres ? Rép. : 339-354.

7°. Pourquoi une tour carrée, vue de loin, paraît-elle ronde ? Rép. : 355-365.

(2) Diog. Laërce, 40. Plut., *De plac.*

(3) Id., *Ibid.*

des corps et de leurs éléments. En général, les éléments et les corps n'ont aucune qualité, — l'étendue, le mouvement et la pesanteur exceptés. Ils n'ont ni couleur, ni son, ni odeur, ni saveur. Ils sont étrangers au froid et au chaud. Ils ne sont ni mous, ni fluides, ni fragiles, etc. (1).

Les qualités du son, sa rudesse ou sa douceur, dépendent de la figure des éléments dont il est formé. L'oreille n'est pas frappée des mêmes atomes, quand la trompette fait entendre ses sons graves, ou le cor son rauque frémissement, et quand le cygne, originaire des vallées de l'Hélicon, chante ses plaintes harmonieuses (2).

La voix n'est que le son articulé. Il part du fond de la poitrine, *souffle léger*, et arrive dans l'intérieur du palais. Il y rencontre la langue, cette mobile ouvrière de la parole, qui le modifie et l'articule. Il s'échappe des lèvres et vient frapper l'oreille. A ce moment nous entendons une voix (3).

Ce qui peut sembler étonnant, c'est que la même voix puisse être entendue par un grand nombre de personnes à la fois, comme il arrive lorsqu'un édit, publié par le crieur, frappe les oreilles d'un peuple entier. L'explication de ce phénomène est très-simple. Une seule voix peut se diviser en une multitude de voix, qui se distribuent en une multitude d'organes particuliers, où elles portent les mêmes sons, les mêmes articulations (4).

Lorsque les voix ne rencontrent point d'organes, elles meurent et se dissipent dans les airs. Quelquefois elles

(1) Lucr., II, 841-860.
(2) Id., IV, 547-553.
(3) *Ibid.*, 554-567. — Diog. Laërce, 40-41.
(4) *Ibid.*, 568-572.

vont se heurter contre des corps solides, qui les réfléchissent comme les miroirs réfléchissent les images. La voix répercutée s'appelle alors l'écho. Dans certaines gorges de montagnes la même parole est répétée cinq ou six fois, et les peuples voisins de ces lieux croient entendre la voix des faunes et des nymphes (1).

Si l'on compare l'ouïe à la vue, on reconnaîtra que les sons se fraient, pour arriver à l'oreille, des passages fermés aux images. Deux hommes séparés par une porte close, par une épaisse muraille, ne peuvent se voir, et peuvent s'entendre. C'est qu'il est dans la nature du son de se multiplier et de se répandre en tous sens; c'est qu'il peut, sans se décomposer, s'insinuer par les conduits les plus tortueux des corps : avantages que n'ont pas les images. Les images ne se multiplient pas; les images vont en ligne droite des objets aux yeux. Pour qu'elles puissent impunément traverser un objet intermédiaire, il faut que les pores en soient disposés perpendiculairement, comme dans le verre, qui n'empêche pas la vision (2).

De l'odorat. — Des odeurs. — L'odeur, comme le son, comme l'image, consiste en des *molécules*, ὄγκοι, qui s'échappent à flots de l'intérieur de certains corps (3).

Ces molécules, émises par les corps odorants, font naître en nous les sensations d'odeurs. Mais, ici comme ailleurs, une condition indispensable, c'est qu'elles soient exactement proportionnées au *sensorium* de l'odorat (4).

Ces molécules arrivent-elles au sensorium en désordre et en confusion, nous sentons une odeur désagréable; y

(1) Lucr., IV, 573-586.
(2) *Ibid.*, 600-619.
(3) Diog. Laërce, 41, 5-25. — Lucr., 679-681.
(4) Id., *Ibid.*

arrivent-elles sans trouble, et telles qu'elles sont naturellement, nous sentons une odeur agréable (1).

Remarquez encore que ces mêmes molécules affectent différentes formes, ce qui fait que les unes conviennent à tel animal, les autres à tel autre. C'est ainsi que l'abeille dans les airs sent l'odeur des fleurs, non celle des cadavres; le vautour, l'odeur des cadavres, non celle des fleurs (2).

Du goût. — Des saveurs. — La saveur, ou le suc, sort des aliments broyés et triturés, comme l'eau d'une éponge que l'on presse. Elle pénètre dans les pores de la langue, dans la cavité du palais, et y provoque la sensation de même nom. C'est surtout à l'extrémité du palais que la sensation est vive. Elle s'évanouit au moment où le suc descend dans la gorge, pour se répandre dans tout le corps (3).

Si les éléments dont se compose le suc sont lisses et fluides, ils flattent l'organe, et répandent une douce volupté dans le séjour de la langue. Au contraire, ils piquent le palais, ou même le déchirent d'autant plus douloureusement qu'ils sont plus rudes et plus anguleux (4).

Pourquoi des mets déplaisants et amers pour certains animaux paraissent-ils à d'autres agréables et doux? Pourquoi la proie de celui-ci est-elle un poison pour celui-là?

(1) Diog. Laërce. — Lucrèce s'exprime plus conformément à la théorie générale. (II, 414-418.)

Nec simili penetrare putes primordia forma
In nares hominum, cum tetra cadavera torrent,
Et cum scena croco Cilici perfusa recens est
Araque Panchæos exhalat propter odores.

(2) Lucr., 682-686.

(3) Id., IV, 622-626; 632-635.

(4) *Ibid.*, 627-631

C'est que les atomes constitutifs des animaux diffèrent de figure au-dedans comme les animaux au-dehors. Or, la forme des pores et des conduits varie avec la forme et le mouvement des atomes. Ils sont étroits ou larges, triangulaires ou carrés, coniques ou sphériques, etc., suivant les espèces, quelquefois même suivant les individus. Il est donc naturel que les mêmes aliments produisent des sensations différentes en des espèces différentes ou même en des individus différents (1).

Du toucher. — Le toucher s'exerce par tout le corps, *corporis est sensus*.

Il s'exerce dans trois circonstances différentes :

Lorsqu'un objet extérieur pénètre dans nos organes. Par exemple, un objet chaud nous envoie-t-il de la chaleur, les atomes dont elle est formée s'insinuent dans nos pores et nous font éprouver une certaine sensation.

Lorsqu'un objet, placé naturellement au-dedans de nous, est rejeté au-dehors : ce qui se fait tantôt avec plaisir, tantôt avec douleur.

Lorsqu'une partie interne de notre corps éprouve une perturbation plus ou moins grave, un gonflement, une déchirure, etc. Dans ce cas, nous sommes nous-mêmes le principe de notre sensation, comme il arriverait si nous nous frappions de notre propre main (2).

Assurément, ces quelques données sur le toucher, même en les supposant exactes dans ce qu'elles ont de nouveau, sont très-insuffisantes. La théorie des quatre autres sens, moins tronquée, est encore bien incomplète. Mais, si l'on songe que, dans une théorie essentiellement

(1) Lucr., IV, 649-667.
(2) Id., II, 434-443.

une, comme celle d'Épicure sur le *comment* de la sensation, ce qui est vrai d'un sens l'est de tous, on comprendra qu'il est possible, en rassemblant avec ordre les détails relatifs à chaque sens, de reconstruire la théorie générale de la faculté de sentir.

Cette théorie générale me paraît exactement résumée par les propositions suivantes :

1°. De tous les corps situés dans le vide s'échappe incessamment un courant d'atomes, lesquels, gardant entre eux les mêmes rapports que dans le corps, lui sont entièrement semblables. Telles sont les images, les sons, les odeurs, etc. Ce sont ces courants d'atomes qui produisent en nous la vision, l'audition, l'olfaction, etc.

2°. Les courants ne déterminent la sensation qu'à une condition essentielle : c'est qu'il y ait une juste proportion entre les atomes dont ils sont formés, et les pores de l'organe qu'ils viennent frapper. C'est parce que les images sont proportionnées à l'organe de la vue, et non à celui de l'ouïe, que nous les voyons sans les entendre; c'est parce que les sons sont proportionnés à l'organe de l'ouïe et non à celui de la vue, que nous les entendons sans les voir.

3°. La plupart du temps, les atomes restent disposés dans le courant, comme ils l'étaient dans le corps dont ils émanent; mais cet ordre peut être troublé par un obstacle ou par une trop grande distance. Dans le premier cas, la sensation est claire et distincte; dans le second, obscure et confuse.

4°. La forme des atomes est très-variable. Sont-ils bien polis, la sensation est agréable; c'est un plaisir. Sont-ils âpres et rudes, la sensation est pénible; c'est une douleur. Ne sont-ils ni rudes ni polis, la sensation n'est ni un plaisir ni une douleur. D'où l'on voit que le plaisir et

la douleur que les objets nous font éprouver dépendent de la configuration de leurs éléments.

5°. Ce n'est pas l'âme, résidant en la poitrine, qui voit par les yeux comme par des fenêtres; qui entend par l'oreille et sent par les autres organes, comme par autant d'instruments mis par la nature à sa disposition. Les sensations particulières ont lieu dans les organes particuliers, et chaque sens est pour ainsi dire chargé de sentir pour son propre compte.

6°. Les qualités des corps, telles que la couleur, le son, etc., ne sont rien en soi. Elles reviennent toutes à la forme des atomes, et à leurs rapports à nos organes. Selon la forme des atomes qui frappent la pupille, nous voyons blanc ou noir. Selon la figure des atomes qui frappent notre oreille, nous entendons grave ou aigu, etc. Le blanc et le noir, le grave et l'aigu, etc., ne sont autre chose que nos propres impressions, impressions déterminées par la forme particulière des atomes et des courants.

7°. Ces atomes figurés, et uniquement figurés, agissent sur nos organes en les frappant, πληγή, *plaga*, en les touchant, *tangere*, par contact, *tactus*. Nos différents sens ne sont que différentes espèces de toucher. Cela n'est nulle part exprimé formellement, mais cela ressort d'une manière nécessaire de toute la théorie. D'ailleurs, les termes grecs et latins ne permettent pas le moindre doute (1).

De l'imagination. — Nous ne nous représentons pas

(1) Voici quelques vers de Lucrèce significatifs :

— Nec refert ea quæ *tangis* quo forte colore
Prædita sint, rerum quali magis apta figura....
— Sed variis formis varianteis edere *tactus*....
— . .. Quæ sensus jucunde *tangere* possunt.

seulement les choses par les sens, nous nous les représentons aussi par la pensée, *πᾶσα μὲν φαντασία εἴτε διανοίᾳ, εἴτε αἰσθήσει καταλαμβανομένη* (1).

Or, les représentations intellectuelles ont lieu comme les représentations sensibles, ou plutôt comme les représentations visibles, par le concours d'images qui pénètrent jusqu'à l'âme (2). C'est par certaines images que nous voyons les objets extérieurs ; c'est encore par des images que nous nous les représentons intérieurement (3).

La preuve qu'il en est ainsi est dans ce fait que les objets que voit l'esprit ressemblent parfaitement à ceux que voient les yeux. Il faut donc que la représentation se fasse de la même façon. Or, pourquoi aperçois-je un lion ? Parce que mes yeux sont frappés de certains simulacres qui lui ressemblent. J'en conclus que je ne me représente ce même lion en moi-même, que parce que mon esprit est frappé de simulacres analogues (4).

C'est qu'il existe deux sortes d'images. Outre les images appropriées au sens de la vue, et qui sont grossières comme son organe, il en est qui voltigent en foule, sous mille formes diverses, dans toute l'étendue du vide, et dont le tissu est d'une merveilleuse subtilité. Ces imperceptibles, ces invisibles images s'insinuent par tous les pores de nos organes, excitent intérieurement l'essence délicate de notre âme, *cientque tenuem animi naturam intus*, et lui donnent le sentiment de l'objet extérieur, *sensumque lacessunt* (5).

(1) Diog. Laërce, 39.

(2) Lucr., IV, 129-136. — Cicér., *De nat. Deor.*, I. « Non modo oculis imagines, sed etiam animis inculcatis. »

(3) Lucr., 129-136. — Cic., *De finib.*, I, VI.

(4) *Ibid.*, 754-761.

(5) *Ibid.*, 129-136.

C'est de cette manière que nous voyons en nous-mêmes non-seulement les objets présents, mais ceux qui n'existent plus; non-seulement les objets réels, mais ceux qui ne sont que possibles, mais ceux-là mêmes qui ne peuvent pas être.

Les objets qui n'existent plus. En effet, même après qu'ils ont cessé d'être, le vide reste rempli de leurs images, lesquelles en engendrent d'autres; et ces images, s'insinuant dans nos organes, et venant frapper notre âme, les lui représentent encore (1).

Les objets qui ne sont que possibles ou même qui ne peuvent pas être. En effet, comme il n'est rien de plus subtile que les images qui provoquent la *vision intérieure*, toutes les fois qu'elles se rencontrent dans le vide, elles se réunissent comme des fils d'araignée ou des feuilles d'or battu. Or, il en résulte des combinaisons étranges. Que les images du cheval et de l'homme se rencontrent par hasard, voilà le Centaure; et si ces images combinées pénètrent jusqu'à notre esprit, voilà l'idée du Centaure. Telle est l'origine et la raison de nos imaginations les plus fantastiques (2).

Mais on demandera comment l'âme peut avoir instantanément l'idée des objets qu'il lui plaît de se représenter; si les images épient notre volonté pour s'y conformer; si la Nature crée à nos ordres ou tient en réserve les effigies du ciel, de la terre, de la mer, des assemblées, des cérémonies, des festins et des combats, pour nous les montrer au premier signal?...

Réponse. Nous sommes comme plongés dans un océan de simulacres de toute espèce, qui pénètrent en nous par tous les pores. Mais comme leur tissu est infiniment délié,

(1) Cic., *De nat. Deor.*, I, xxxviii.
(2) Lucr., IV, 729-749.

l'âme ne peut les apercevoir distinctement qu'*en s'y rendant attentive*. Ils sont absolument perdus pour elle, si, *par une forte contention*, elle ne se prépare à les recevoir: à quoi elle est aidée par le désir et l'espérance de voir les objets (1).

Ne remarquez-vous pas que les yeux eux-mêmes, capables de discerner les objets les plus ténus, dès que vous êtes attentif, ne distinguent pas les plus apparents, si vous êtes distrait? Quoi d'étonnant alors si l'âme ne reçoit aucune impression des images auxquelles elle refuse son attention; si elle voit tout ce qu'elle veut voir, si elle imagine tout ce qu'elle veut imaginer (2)?

Si l'âme demeure éveillée dans l'assoupissement des organes, c'est que les mêmes images qui nous ont affectés pendant le jour, se représentent alors avec tant de netteté, qu'on croit voir et entendre ceux-mêmes que la mort a depuis long-temps couchés dans la terre. La nature rend ces illusions inévitables, parce que les sens endormis et la mémoire languissante ne sont pas là pour opposer leur témoignage accusateur à ces vaines et trompeuses fantaisies (3).

Que si les personnages de nos rêves se meuvent et agissent comme s'ils étaient véritables, faut-il s'en étonner? Ainsi qu'il a été dit, les images se succèdent dans un mouvement sans fin. Or, la première peut se montrer dans une attitude, la seconde dans une autre, la troisième dans une autre: et telle est la rapidité de leur succession qu'il est impossible de la discerner. Il semble donc que

(1) Lucr., IV, 781-797.

(2) *Ibid.*, 806-814. — On voit que Lucrèce avait d'avance résolu toutes les objections de Cicéron (*De nat. Deor.*, I, xxxviii) : ce qui est étonnant, c'est que Cicéron n'en tient compte.

(3) Lucr., 762-772.

la même image soit toujours sous nos yeux, et qu'elle y soit vivante et agissante (1).

Toutes les représentations, soit celles des sens, soit celles de l'imagination (l'imagination n'est elle-même qu'un sens interne), sont invariablement vraies (2).

D'abord, il n'y a dans la sensation, ni raisonnement, ni souvenir. Incapable de se mouvoir elle-même, recevant le mouvement du dehors, elle ne peut rien retrancher, rien ajouter à l'impression. Comment tromperait-elle (3)? La suprême garantie des sens est dans leur nature. *Proprement*, le sens perçoit l'objet présent, et qui le meut, la couleur, par exemple : il ne *juge* pas s'il est ceci ou cela (4). Or, s'il ne juge pas, il ne peut juger mal, il ne peut nous tromper.

Ensuite, rien ne peut *réfuter* la sensation. — Ni la sensation d'un autre sens semblable (5) : car deux sensations homogènes ont naturellement la même autorité, διὰ τὴν ἰσοσθένειαν. — Ni la sensation d'un sens différent : car leurs jugements ne portent pas sur les mêmes objets, οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσὶ κριτικαί. — Ni une autre sensation du même sens : car nous avons également foi à toutes, πάσαις γὰρ προσέχομεν. — Ni le raisonnement : car tout raisonnement procède des sens, πᾶς γὰρ ὁ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται (6).

Enfin, on ne peut nier que nos impressions sensibles, ἐπαισθήματα, n'existent bien réellement : preuve que les

(1) Lucr., 773-778.

(2) *Ibid.*, IV, 467-525. — Diog. Laërce, 26, 4.

(3) Diog. Laërce, 26, 5-11.

(4) Sext., *adv. Math.*, VIII.

(5) Par exemple, la sensation de l'œil gauche ne peut pas réfuter celle de l'œil droit, la sensation visuelle de Platon ne peut pas réfuter celle de Socrate. (Comment. de Gassendi, p. 127.)

(6) Epic., ap. Diog. Laert., 26, 11-20. — Lucr., IV, 483-502.

sens sont vrais. Celui qui voit ou entend, voit ou entend véritablement, comme celui qui jouit ou souffre, jouit ou souffre véritablement (1).

Les modifications du plaisir et de la peine sont produites en nous par des causes extérieures, et ont ainsi leur raison d'être dans la nature. Le plaisir est l'effet d'objets *plaisants*, la peine, d'objets pénibles; car il n'est pas possible que ce qui cause du plaisir ne soit pas *plaisant*, que ce qui cause de la peine ne soit pas pénible : c'est, au contraire, une nécessité qu'il en soit de la sorte. Il en est de même des modifications qui sont des représentations en nous d'objets extérieurs. Leur cause est de toute nécessité un objet de nature à être représenté, φανταστόν, et il est impossible qu'il ne soit pas, vis-à-vis de nous, vraiment tel qu'il paraît dans la représentation. Ainsi, l'objet visible est véritablement visible, et l'est de la manière dont nous le voyons. De même de tous les objets sensibles. Toutes les représentations sont donc vraies (2).

Ainsi, les sens sont des témoins fidèles, et tout ce qui est sensible a une existence réelle (3). Nos premières et nos plus essentielles notions des choses nous viennent des sens, et sans eux nous ne pourrions rien savoir. Ils sont le principe de toute évidence et le fondement de toute certitude (4). Les sens ôtés, nous tombons, pour n'en plus sortir, dans des ténèbres sans fin, dans un doute sans remède (5).

Dans la construction d'un édifice, si l'architecte se sert

(1) Epic., ap. Diog. Laert., 26, 20-25.
(2) Sext., *adv. Math.*, VII.
(3) Id., *Ibid.*
(4) Lucr., IV, 481. Cicér., *De finib.*, IX, XIX.
(5) Lucr., IV, 508-515.

d'une fausse règle, s'il place son équerre de travers, s'il prend mal le niveau, qu'en résulte-t-il? Le bâtiment n'a ni grâce, ni proportion, ni solidité; il penche, il menace ruine, il s'écroule. Il en est de même de la connaissance, si les seus sont trompeurs. Elle manque par la base et s'abîme dans le vide (1).

Les sens ne sont donc pas seulement un *critère*, mais le *premier critère* de là vérité, celui sans lequel il n'y en a plus d'autre (2). Car tout ce qui est dans l'âme a son origine dans les sens, *quidquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus* (3).

Si je ne me trompe, dans le soin que les épicuriens mettent à défendre les sens et à assurer par eux dans sa base l'édifice de nos connaissances, on voit clairement qu'ils ont affaire à Pyrrhon, ou du moins à ses disciples. On reconnaît cette influence d'uue école rivale jusque dans l'expression nouvelle κριτήριον. Les sceptiques niaient audacieusement que nous eussions aucune faculté capable de vérité; les épicuriens s'efforcent d'établir que nous avons trois moyens de la *discerner*, trois *critères*. Et comme les sens, principe et condition de tout le reste, sont attaqués avec plus de force par les pyrrhoniens, ils sont défendus avec plus de zèle par les épicuriens.

A qui s'adresseraient, d'ailleurs, ces paroles de Lucrèce, sinon aux sceptiques : « Celui qui soutient qu'on ne peut rien savoir, ne sait pas même s'il est vrai qu'on ne puisse rien savoir, puisqu'il avoue qu'il ne sait rien. Je ne daigne pas disputer avec un homme qui se contredit grossièrement, mais quand même je lui accorderais

(1) Lucr., 517-525.
(2) Epic., ap. Diog. Laert.
(3) Cic., *De finib.*, I, XIX.

qu'il sait qu'il ne sait rien, je lui demanderais d'où il a appris ce que c'est que *savoir* et *ignorer;* d'où lui vient l'idée du *vrai* et du *faux;* comment il distingue le doute de la certitude (1). »

En guerre avec le scepticisme, les épicuriens sont loin d'être en paix avec le portique. Qui sont, en effet, les philosophes dont parle Épicure dans cette phrase de Sextus (2) : « Ceux qui ont introduit une différence entre les représentations des sens n'ont aucun moyen de prouver que les unes sont vraies, les autres fausses. Comment feraient-ils cette preuve ? Par les *apparences ?* Mais ce sont précisément les apparences qui sont en question. Par l'*invisible ?* Mais on ne peut démontrer l'invisible que par l'apparent. »

Hésitez-vous à reconnaître les stoïciens, écoutez Cicéron (3) : « Arcésilas prétendait contre Zénon que le témoignage des sens est essentiellement faux, tandis que Zénon affirmait que les sens nous trompent quelquefois, mais non pas toujours. Épicure craignit qu'aucune représentation ne fût vraie, si une seule était fausse, et soutint que *tous les sens sont toujours de fidèles messagers de la vérité.* »

Ce qui semble indiquer, non-seulement un dissentiment, mais une lutte entre les deux écoles, c'est l'insistance d'Épicure, insistance dont je retrouve les vestiges dans ces redites de Cicéron : « Il reconnait aux sens exclusivement le privilége de discerner les choses et il pense que, s'il était prouvé qu'ils nous eussent trompés une fois, il ne nous resterait plus aucun moyen de discerner le vrai du faux (4). » — « Il va jusqu'a dire que,

(1) Lucr., IV, 472-480,
(2) *Adv. Math.*
(3) Cic., *De nat. Deor.*, I, XXV.
(4) Id., *De nat. Deor.*, I, XXV. — *De finib.*, I, VII.

si un seul sens nous eût induit en erreur une seule fois, il nous serait impossible de rien savoir (1). » — « A l'en croire, si une seule représentation des sens était fausse, toutes seraient douteuses (2). »

Il ne faut pas l'oublier, la philosophie à cette époque est un champ de bataille. Toute doctrine est militante, et tout philosophe croise le fer avec un adversaire, quelquefois avec plusieurs. Par la force des choses, Épicure se trouve aux prises avec les sceptiques et les stoïciens, et établit, contre les premiers, que les sens ne sont pas essentiellement trompeurs, contre les seconds, qu'ils ne le sont jamais. Et de cette proposition : Toutes les dépositions de tous les sens sont également vraies, il fait le fondement de sa philosophie.

Mais cette proposition épicurienne veut être prise dans le sens épicurien. Cicéron a bientôt écrit : « Laissons là cet homme crédule qui s'imagine que nos sens ne mentent jamais, et qui ne fait pas même attention que le soleil, qui nous paraît immobile, se meut avec une inconcevable vitesse (3). » Mais Cicéron n'entend pas Épicure, et le *vieillard de Gargette* (4) pourrait avec plus de raison se plaindre de la pénétration du grand orateur romain.

Épicure connaît toutes les erreurs attribuées aux sens, et dont les pyrrhoniens de son temps devaient faire grand bruit. Il sait que, vue dans l'éloignement, une tour carrée paraît ronde (5) ; que le navire qui nous emporte paraît immobile, tandis que l'immobile rivage paraît fuir au

(1) *Acad.*, II, XXV.
(2) *Ibid.*, XXXII.
(3) *Ibid.*, XXVI.
(4) *Lett. fam.*, XV, 16.
(5) Plut., *De plac.* — Diog. Laërce. — Lucr., IV, 355-365.

loin (1) ; que les astres, toujours en mouvement dans le ciel, paraissent stationnaires (2) ; que tout paraît tourner à celui qui tourne sur lui-même (3) ; que le soleil, qui paraît toucher la terre au moment où il se lève, en est infiniment éloigné (4) ; que des espaces semblables à ceux qui sont sur nos têtes paraissent sous nos pieds dans quelques gouttes d'eau réunies entre deux pavés (5); que, si vous arrêtez votre cheval au milieu d'un fleuve, il paraît remonter le courant, entraîné par une force irrésistible (6); qu'un portique, formé de colonnes parallèles et égales en hauteur, paraît se resserrer peu à peu en la forme d'un cône (7) ; que les navires en mer, aperçus du rivage, paraissent déformés et brisés (8) ; qu'à celui qui de la main se presse la partie inférieure de l'œil, tous les objets paraissent doubles (9) ; et qu'enfin, au milieu du sommeil, il nous semble voir la lumière dans les ténèbres, voyager dans le repos, entendre des voix dans le silence, et répondre les lèvres closes (10). Mais il distingue judicieusement entre ce qui *paraît* et ce qui *est*. Les sens sont seulement juges de l'*apparence*, et, dans ces limites, ne nous trompent jamais. Il est bien vrai que la tour *paraît* ronde, que le rivage *paraît* se mouvoir, que les astres *paraissent* stationnaires, etc. Quant à savoir si la tour *est* réellement ronde, si le rivage *est* réellement

( ) Lucr., IV, 389-392.
(2) *Ibid.*, 392-398.
(3) *Ibid.*, 403-406.
(4) *Ibid.*, 407-416.
(5) *Ibid.*, 417-422.
(6) *Ibid.*, 423-428.
(7) *Ibid.*, 429-434.
(8) *Ibid.*, 439-445.
(9) *Ibid.*, 450-455.
(10) *Ibid.*, 456-464.

en mouvement, si les astres *sont* réellement stationnaires, etc., c'est l'affaire de la raison, et c'est à la raison qu'il faut imputer l'erreur, si nous nous trompons, la vérité, si nous jugeous bien.

Hoc animi demum Ratio discernere debet;
Nec possunt oculi naturam noscere rerum.
Proinde animi vitium hoc oculis adfingere noli (1).

Dans presque toutes nos connaissances, il y a deux choses : la notion de l'apparence, qui vient des sens : elle est toujours vraie ; la notion de la réalité, qui appartient à l'opinion : elle est tantôt vraie, tantôt fausse. Les sceptiques sont dupes d'une méprise : ils attribuent aux sens les erreurs de l'opinion (2).

. . . . Pars horum maxima fallit
Propter *opinatus* animi, quos addimus ipsi,
Pro visis ut sint, quæ non sunt sensibu' visa :
Nam nihil egregius quam res secernere apertas
A dubiis, animus quas ab se protinus addit (3).

§ 2. De l'opinion.

L'Opinion diffère de la représentation sensible, mais elle vient à la suite. On la peut définir : un mouvement en nous, mouvement étroitement lié à la notion représentative, συνημμένην μὲν τινὶ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, et qui enferme un jugement, διάληψιν δ' ἔχουσαν (4).

L'opinion se nomme encore supposition, ὑπόληψις (5).

(1) Lucr., IV, 386-389.
(2) Diog. Laërce, *Lett. à Hérod.*
(3) Lucr., *Ibid.*, 467-471.
(4) Epic., ap. Diog. Laert., 39, 10-20.
(5) *Ibid.*

Par leur valeur, comme par leur nature, la représentation et l'opinion sont très-différentes. Toute représentation, sensible ou intellectuelle, *pourvu qu'il ne s'y joigne pas de jugement*, est toujours vraie. Au contraire, l'opinion peut être fausse, comme elle peut être vraie (1). Il a été dit qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre les représentations; il importe au dernier point de distinguer entre les opinions, et de discerner les vraies d'avec les fausses.

Comment faire ce discernement?

Par les sens, *critères* de la vérité; par l'évidence sensible, δι' ἐναργείας (2).

Puisque toutes les sensations sont vraies, elles sont toutes évidentes. Cependant il en est dont l'évidence brille avec un suprême éclat. Ce sont celles qui ont lieu dans des conditions favorables, en l'absence de tout obstacle. On voit également une tour de loin ou de près, une rame dans l'eau et hors de l'eau, mais on la voit plus clairement dans le second cas, et moins dans le premier. Dans l'un, elle est évidente, et très-évidente dans l'autre. Ces sensations parfaites, et parfaitement évidentes, voilà la pierre de touche de nos opinions (3).

Toutes les fois que nous formons une opinion, il nous faut donc suspendre notre assentiment, et examiner avant de croire. Examiner, c'est-à-dire chercher l'évidence, l'évidence parfaite, celle de la sensation ayant lieu dans les conditions les plus favorables, et apprécier l'opinion par son rapport à cette évidence (4). Or, quel doit être ce rapport, pour que l'opinion soit déclarée vraie, pour qu'elle soit déclarée fausse?

(1) Epic., ap. Diog. Laert.

(2) *Ibid.*, 39-40.

(3) Plut., *adv. Colot.*

(4) *Ibid.*

L'opinion est vraie dans deux cas :

1°. Lorsque l'évidence l'*atteste*, ἐὰν ἐπιμαρτυρηθῇ (1). Or, il y a *attestation* de l'évidence, lorsque l'on vient à *comprendre* d'une manière évidente, κατάληψις δι' ἐναργείας, que l'objet de l'opinion est réellement tel qu'on l'avait jugé d'abord. Exemple : J'aperçois de loin Platon ; j'ai l'opinion que c'est Platon : il s'approche, il n'y a plus entre lui et moi aucun intervalle, il me devient alors manifeste que c'est Platon. L'évidence me l'atteste ; l'opinion est vraie (2).

2°. Lorsque l'évidence *ne la conteste pas*, ἐὰν μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ (3). Or, il y a *non-contestation* de l'évidence, lorsqu'une chose invisible, sur laquelle nous nous formons une opinion, est la suite nécessaire d'une autre chose apparente. Ainsi, nous croyons que le vide existe ; il est vrai que le vide ne se laisse pas voir, ni sentir, mais il est la suite d'une autre chose qui se laisse voir et sentir, du mouvement. L'évidence, qui atteste le mouvement, ne conteste donc pas le vide. L'opinion que le vide existe est vraie (4).

L'opinion est fausse dans deux cas :

1°. Lorsque l'évidence la *conteste*, ἐὰν ἀντιμαρτυρηθῇ (5). La *contestation* de l'évidence est l'opposé de la *non-contestation*. Elle a lieu, lorsque l'opinion qu'on s'est formée sur une chose cachée aux sens, se trouve ensuite démentie par une chose qui s'y révèle. Par exemple, vous supposez, comme les stoïciens, que le vide n'existe pas ; mais l'évidence du mouvement, lequel implique le vide, repousse

(1) Diog. Laërce, 40, 1-10.

(2) Sext., *adv. Math.* — V. Gass., Phil. epic. synt. Can., III, IV.

(3) Diog. Laërce, 28 ; *Lett. à Hérod.*, 40, 1-10.

(4) Sext., *adv. Math.*, *Ibid.*

(5) Diog. Laërce, *Ibid.*

cette conjecture. L'évidence conteste l'opinion ; l'opinion est fausse (1).

2°. Lorsque l'évidence *ne l'atteste pas*, *ἐὰν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ* (2). La *non-attestation* de l'évidence est le contraire de l'*attestation*. Elle a lieu lorsque l'on vient à connaître d'une manière évidente que l'objet de l'opinion n'est pas réellement tel qu'on l'avait jugé. Exemple : Je crois voir au loin Platon ; nous marchons l'un vers l'autre, et, quand nous nous voyons face à face, il se trouve que ce n'est pas Platon. L'évidence n'atteste pas l'opinion ; l'opinion est fausse (3).

En résumé, les sens étant toujours et nécessairement vrais, la distinction de la vérité et de l'erreur n'existe, à proprement dire, que dans la sphère de l'opinion. Dans cette sphère, la marque de la vérité c'est l'*attestation* et la *non-contestation* de l'évidence; celle de l'erreur, la *contestation* et la *non-attestation* de l'évidence (4). Le moyen de ne se tromper jamais, c'est d'attendre que l'évidence soit venue témoigner pour ou contre l'opinion. De là, le mot d'Épicure : « Il faut attendre (5) ».

Deux mots seulement. Où trouverait-on, avant Épicure, cette détermination méthodique et précise des cas où l'opinion est vraie, des cas où elle est fausse ? Où trouverait-on cette distinction des sensations, également vraies,

(1) Sext., *Ibid.*

(2) Diog. Laërce, *Ibid.*

(3) Sext., *Ibid.*

(4) Il est difficile de ne pas accuser Cicéron d'ignorance, lorsqu'on lit cette phrase : « Nam, qui voluit subvenire erroribus Epicurus, iis, qui videntur conturbare cognitionem veri, dixitque sapientis esse, opiniones a perspicuitate sejungere, nihil profecit : *ipsius enim opinionis errorem nullo modo sustulit.* » (*Acad.*, II, XIV.)

(5) Diog. Laërce, 28, 5-20.

inégalement évidentes? Où ce rôle et cette importance attribués à l'évidence? Et comment ne pas voir encore, dans ces nouveautés, la preuve et la trace de l'influence salutaire que le scepticisme a dû exercer sur la formation et les développements de la doctrine épicurienne?

II

DE L'ANTICIPATION.

—

§ I. De l'anticipation.

L'Anticipation, πρόληψις (1), est un acte de l'esprit, qui se saisit de son objet et le *comprend*, κατάληψις; c'est une opinion droite; c'est une notion intelligible; c'est une conception universelle, déposée dans l'âme, où elle demeure, καθολικὴ νόησις ἐναποκειμένη (2). Mais qu'est-ce qu'une conception universelle?

Une conception universelle n'est pas autre chose que *le souvenir d'un objet extérieur plusieurs fois perçu par nos sens*, souvenir qui nous fait dire, à la vue de tel être déterminé : voilà un *homme*. C'est grâce à ce même souvenir laissé par les sens, grâce à la conception universelle, grâce à l'anticipation que, entendant le mot *homme*, nous en concevons aussitôt l'image (3).

Toutes nos anticipations, toutes nos conceptions procèdent des sens, ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι (4). Mais elles en procèdent de diverses façons :

(1) « Ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat. » (Cic., *De nat. Deor.*, I.)

(2) Diog. Laërce, 27, 5-10.

(3) *Ibid.*, 10-15.

(4) *Ibid.*, 26, 27-28.

1°. Par *incidence*, κατὰ περίπτωσιν (1). (Lorsque l'objet de l'anticipation tombe directement sous les sens. L'idée générale de l'homme se forme par incidence (2)).

2°. Par *analogie*, ἀναλογίαν (3). (Lorsque, développant ou restreignant les proportions d'un homme ordinaire, nous formons ainsi les idées de géant et de pygmée (4)).

3°. Par *ressemblance*, ὁμοιότητα (5). (Lorsque, voyant une ville, nous nous en représentons une autre, que nous ne voyons pas (6)).

4°. Par *composition*, σύνθεσιν (7). (Lorsque d'un homme et d'un cheval nous composons un hippocentaure (8).)

Toutes les anticipations sont vraies et évideutes, comme les sensations et les représentations d'où elles dérivent (9). Évidentes comme les sensations, comme les représentations, et au même titre, elies sont, comme elies, *critères* de la vérité.

Ce sont ces anticipations qui nous permettent de faire des recherches sur la nature des objets. En effet, pour s'enquérir d'une chose, il faut déjà en avoir une idée, c'est-à-dire une anticipation. Pour demander si ceci est un bœuf ou un cheval, il faut déjà savoir par anticipation ce que c'est que bœuf et cheval. Sans ces anticipations, qui nous font connaître le *type* des objets, nous ne pourrions pas même les uommer (10).

(1) Diog. Laërce., 26.
(2) Gassend., *Syntagma*, CIX.
(3) Diog. Laërce, 27.
(4) Gass., *Ibid.*
(5) Diog., *Ibid.*
(6) Gass., *Ibid.*
(7) Diog., *Ibid.*
(8) Gass., *Ibid.*
(9) Diog. Laërce, 28.
(10) Id., 27, 15-25. Cic., *De nat. Deor.*, I, 16.

Ce sont ces mêmes anticipations qui nous permettent encore de raisonner, c'est-à-dire d'*inférer les choses obscures des choses manifestes* (1). Et c'est en ajoutant le raisonnement à l'anticipation, que nous aurons tous les procédés de l'esprit (2).

A coup sûr, ce n'est pas là une théorie de l'anticipation épicurienne; ce n'en sont que les rares débris. On peut cependant, en y regardant de près, recueillir de ces débris quelques propositions importantes, et qui, bien que sans développement, suffisent à caractériser la doctrine d'Épicure :

1°. L'anticipation, considérée comme opération intellectuelle, est proprement la *faculté du général*, puisque son résultat est une conception générale.

2°. Cette faculté n'est guère moins passive que la sensibilité elle-même, puisqu'elle n'est que le souvenir laissé dans l'âme par une sensation plusieurs fois répétée.

3°. Elle ne dépasse jamais la sphère des sens, dont elle tire toutes nos idées, par incidence, ou par analogie, ou par ressemblance, ou par composition.

4°. Elle nous fournit des idées vraies et évidentes comme les représentations sensibles, vraies et évidentes par les mêmes raisons.

5°. Elle est le principe du raisonnement, dont le propre est d'inférer ce qui est caché de ce qui paraît.

§. 1. Du raisonnement.

Il ne s'agit pas ici d'exposer une théorie du Raisonnement : les données nous manqueraient. Tout ce que nous pouvons savoir certainement de la pensée des épicuriens

(1) Diog., 26, 25-26.

(2) Id., 27. — Cic. *de nat. Deor.*, I, xvi.

sur la nature du raisonnement, se réduit aux trois ou quatre phrases que voici :

« Pour connaître les choses obscures, il faut *interpréter* les choses manifestes qui en sont les *signes*. (1) » « Cherchons des choses qui soient le *signe* et la *preuve* de ce qui est obscur (2). » « C'est dans la sensation, dans l'anticipation, qu'il faut chercher, par le raisonnement, un *témoignage* de ce qui est obscur (3). » « La démonstration est un discours qui, par le rapprochement de deux propositions accordées, met en lumière une proposition obscure (4). »

Il s'agit de savoir si Épicure bannit le raisonnement de la science et de l'esprit humain, ou s'il lui accorde la place et le rôle auxquels il a droit.

On (5) prête à Épicure un souverain mépris pour la dialectique. Pour une certaine dialectique, oui ; pour toute dialectique, non. La preuve, c'est qu'il a une *Canonique*.

On lui fait rejeter toute espèce de définitions (6). Qu'est-ce donc qu'une anticipation, si non une définition ? Aristote, qui devait s'y connaître au moins aussi bien que Cicéron, considérait lui-même les idées générales comme des définitions.

On lui fait nier la vérité de cette proposition : Hermachus vivra demain ou il ne vivra point (7). Mais c'est la vérité, non de la disjonctive, mais de chacun de ses membres, que nie Épicure ; et, quoi qu'en dise ailleurs (8) Cicéron, il n'y a à le faire ni audace ni ignorance.

(1) Diog. Laërce, 26, 25-26.
(2) Id., 21, 31, 13-14.
(3) Id., *Ibid.*
(4) Sext., *adv. Math.*
(5) Cic., *De finib.*, I, VII.
(6) Id., *Ibid.*
(7) Id., *Acad.*, II, XXX.
(8) Id., *De fat.*,

On lui reproche enfin d'avoir oublié que tout syllogisme se compose nécessairement de trois propositions (1). Mais l'accusateur, ici, n'accuse que soi-même. Il y a long-temps qu'on a remarqué que, dans le syllogisme incriminé, Épicure ne supprime pas, mais sous-entend la majeure, comme étant facile à suppléer (2).

La vérité, la voici. Les épicuriens se tiennent à égale distance des excès contraires du scepticisme et du stoïcisme. Les sceptiques, qui n'ont foi ni aux sens ni à la raison, ne croient pas davantage au raisonnement. Épicure et ses disciples les combattent. « Ou vous comprenez, disent-ils aux pyrrhoniens, ce qu'on entend par une démonstration, ou vous ne le comprenez pas. Le comprenez-vous, la démonstration existe ; ne le comprenez-vous pas, vous ne vous entendez pas vous-mêmes, et ne méritez pas qu'on vous écoute (3). »

D'un autre côté, les stoïciens s'exagèrent l'importance du raisonnement. Ils prétendent ajouter aux théories péripatéticiennes, et n'y ajoutent que des subtilités (4). Ils s'embarrassent dans les ronces et les épines (5). Ils se prennent dans leurs propres filets (6). Épicure réclame contre ces aberrations. Il veut bien que l'on raisonne, mais seulement dans les sujets obscurs, enveloppés, et qu'un peu d'attention ne suffirait pas à éclaircir (7). Il

(1) Cette remarque est d'Aulu-Gelle. Voici le syllogisme en question : « La mort ne nous est rien, car ce qui est en dissolution ne sent pas, et ce qui ne sent pas ne nous est rien. » Selon Plutarque, Épicure aurait oublié cette proposition tout-à-fait nécessaire ; « La mort est la dissolution de l'âme et du corps. »

(2) Plut., *Sur Hom.*, II, cité par Aulu-Gelle, *N. att.*, II, VIII.

(3) Sext., *adv. Math.*

(4) Cic., *De fin.*, III, I.

(5) Id., *Ac.*, II, XXXV.

(6) *Ibid.*, XLVIII.

(7) Cic., *De fin.*, IX.

veut bien que l'on raisonne, mais sans s'astreindre à la forme syllogistique qui, pour être la seule rigoureuse, ne doit pas être la seule employée (1).

Voilà dans quelle mesure l'école épicurienne admet ou rejette le raisonnement. Et voilà comment elle se montre originale et indépendante entre le scepticisme, son ennemi, et le stoïcisme, son rival.

Sur les origines de l'épicuréisme, les historiens, anciens et modernes, sont à peu près d'accord. Par leur direction toute pratique, par le caractère de leur morale, les épicuriens se rattachent manifestement aux philosophes de l'école de Cyrène. Par leur physique atomistique, par leur théorie des émanations et des images, ils relèvent plus manifestement encore de Démocrite. Je ne conteste pas ces sources, mais je demande si elles sont les seules. Je demande si Épicure, qui s'appelait lui-même *Démocritien* (2), l'est exclusivement. Je demande si l'on ne sent pas partout une autre influence, dans les théories de l'âme, de la sensation et de l'anticipation.

Démocrite distinguait l'âme du corps; mais il ne distinguait pas le principe de la vie, *anima*, du principe de la pensée, *animus*.

Démocrite formait l'âme d'atomes sphériques et mobiles, il la comparait au feu et à la chaleur; mais il n'ajoutait pas aux autres éléments, un élément inconnu, innommé.

Démocrite enfermait l'âme dans le corps, et peut-être dans la poitrine; mais il ne se fondait pas sur cette raison que c'est à la poitrine, au cœur, que nous ressentons le plaisir et la peine.

(1) Cic. *de finib.*, IX. — Aulu-Gelle, *N. att.*, *Ibid.*
(2) Plut., *Adv. Col.*, VI.

Démocrite opposait l'une à l'autre deux sortes de connaissances ; mais cette opposition était celle du faux et du vrai, non celle du particulier et du général.

Démocrite expliquait la sensation ; mais il n'avait garde d'en faire le premier *critère* de la vérité ; il la confondait avec l'opinion, et l'accusait de toutes nos erreurs.

Démocrite admettait le raisonnement ; mais il oubliait de placer, avant la faculté de déduire le particulier du général, celle d'induire le général du particulier.

Mais peut-être ces différences sont-elles la part qu'il faut faire à l'originalité d'Épicure qui, dans ses moments de vanité, se vantait de n'avoir pas eu de maître (1) ? Cela impliquerait deux choses impossibles, l'une qu'il ignorait complètement la doctrine d'Aristote, l'autre qu'il aurait pu se rencontrer en plusieurs points très-importants avec ce profond génie.

En effet, partout où Épicure ne répète pas Démocrite en le développant, il répète Aristote en l'affaiblissant. La distinction des deux âmes ne rappelle-t-elle pas la division beaucoup plus complète d'Aristote ? L'élément innommé qui constitue l'âme supérieure est-il sans analogie avec la *forme* péripatéticienne ? N'est-ce pas Aristote qui faisait résider l'âme dans le cœur par cette raison que nous y ressentons toutes les émotions du plaisir et de la peine ? L'opposition du particulier et du général n'est-elle pas l'invention d'Aristote, comme celle du réel et de l'idéal est la découverte de Platon ? Entre la sensation et l'anticipation, n'y a-t-il pas les mêmes différences, les mêmes rapports, qu'entre la sensibilité et l'intelligence ? Aristote n'avait-il pas victorieusement plaidé la cause des sens, jusque-là condamnés au tribunal de tous les philosophes ? N'avait-il

(1) Diog. Laërce, X. — Cic., *De nat. Deor.*, I, xxvi. — Sext., *adv. Math.*, I, iii, etc.

pas déclaré l'intelligence vraie comme la sensibilité, par cette raison essentielle que ni l'une ni l'autre n'enferme aucun jugement? N'avait-il pas rendu au raisonnement son antécédent nécessaire, en le rattachant à la faculté qui pense le général? Enfin, n'avait-il pas tout au moins préparé cette maxime excessive : « Toutes les idées de l'esprit ont leur origine première dans les sens » ?

Impossible d'en douter : Épicure est tour à tour démocritien et aristotélicien. Je ne puis même m'empêcher de remarquer qu'il l'est avec discernement. Aristotélicien, il rejette tout ce qui, dans l'atomisme, répugne à la doctrine d'Aristote. Démocritien, il repousse ce que le péripatétisme peut avoir d'inconciliable avec la doctrine de Démocrite. C'est ainsi qu'il refuse de croire au *sens commun*, parce que le sens commun est inexplicable dans la théorie des émanations et des images.

Quelle est la raison historique de cette alliance?

Constatons d'abord un fait. Épicure est allé à la philosophie par Démocrite. « D'où vient le chaos? » demanda-t-il, à propos d'un vers d'Hésiode, à un grammairien; et celui-ci n'ayant pu le satisfaire, il lut Démocrite avec tant de plaisir qu'il quitta la grammaire pour la philosophie (1). La question est donc celle-ci : Comment Épicure fut-il conduit à corriger Démocrite par Aristote?

Je n'hésite pas à répondre : par la nécessité d'échapper au scepticisme. C'est Pyrrhon qui força Épicure de demander au Lycée un abri contre la tourmente,

Quo me cunque rapit tempestas, deferor hospes.

Ce n'était plus le temps de naïveté philosophique où l'on croyait pouvoir couler à fond les sens, et sauver le rai-

(1) Diog. Laërce, X. — Sext., *adv. Math.*, X, XVIII.

sonnement du naufrage. Les sceptiques, en portant dans l'esprit humain le flambeau d'une analyse hostile, en avaient éclairé les replis les plus cachés. Ils avaient montré la liaison essentielle, et, pour ainsi parler, la solidarité de ses facultés. Épicure se vit clairement placé dans l'alternative, ou de défendre les sens en opposant Aristote à Démocrite, ou d'abandonner le raisonnement avec les sens, et de passer à l'ennemi. Il eut le bon sens d'adopter le premier parti.

Il est même juste de reconnaître qu'Épicure, sur ce point, n'a pas été inutile à la science de l'esprit humain. En développant, en commentant les arguments d'Aristote, il a mis en lumière la véritable nature des sens, exclusifs de tout jugement sur la réalité, qui se bornent à recevoir passivement les impressions des choses du dehors, qui, ayant chacun son objet propre, ne peuvent ni se suppléer, ni s'accuser, ni se rectifier. Surtout, il a définitivement distingué l'opinion de la sensation, et ajouté un ingénieux chapitre aux recherches de ses prédécesseurs, en décrivant avec soin et exactitude les diverses circonstances où l'opinion est vraie, celles où elle est fausse. Si l'on ajoute que, selon toute vraisemblance, Épicure avait fait le même travail sur l'anticipation, toujours vraie, et sur le raisonnement, tantôt vrai, tantôt faux, on comprendra qu'après avoir écouté Platon sous les ombrages de l'Académie, et suivi pas à pas Aristote au Lycée, on peut encore visiter avec intérêt et profit les jardins d'Épicure.

CHAPITRE V.

ÉCOLE STOICIENNE.

Rien de mieux connu que le stoïcisme, si par là on entend cette noble et vaillante morale qui donna à l'antiquité ses derniers et ses plus vrais héros. Rien de plus obscur, de plus déplorablement tronqué que la doctrine stoïcienne sur l'entendement humain. Comme un astre éclatant fait pâlir tous les autres, l'éthique des stoïciens a effacé toutes leurs autres théories, notamment celle de la faculté de connaître. Les indications de Diogène Laërce, de Sextus l'Empirique, de Cicéron, de Plutarque, ne sont guère propres qu'à nous désespérer, en nous montrant clairement combien il y a loin du désirable au possible.

Exposer tour à tour les idées des principaux stoïciens, Zénon, Cléanthe, Chrysippe, sur notre intelligence; montrer par où ils s'accordent, par où ils diffèrent, et ce que chacun apporte à la théorie commune; suivre cette théorie dans sa formation, dans ses développements, dans ses modifications successives, dans ses fortunes diverses; descendre avec elle dans l'arène et assister à ses victoires, à ses défaites; la rapporter à ses sources, et faire la part du présent, en faisant celle du passé : voilà le rêve, voilà l'idéal. *Hoc erat in votis!*

Esquisser imparfaitement les généralités; noter çà et là un détail attribué, soit au maître, soit à tel ou tel de ses disciples; retrouver quelques-unes des circonstances de cette guerre acharnée qui met sans cesse aux prises le camp stoïcien et le camp académicien; signaler quelques em-

prunts ; indiquer quelques progrès : voilà tout ce que peuvent faire l'érudition dans le vide, et la critique dans les ténèbres !

Nos tamen hoc agimus, tenuique in pulvere sulcos
Ducimus, et littus sterili versamus aratro !

La Sagesse est la science des choses divines et humaines (1). La philosophie est l'amour et la recherche de la sagesse (2).

La philosophie compreud trois parties, savoir, la logique, l'éthique et la physique. Elle ressemble à un champ fertile : la haie, voilà la logique; les fruits, voilà l'éthique; la terre, les arbres, voilà la physique. Elle ressemble à une organisation vivante : les os et les nerfs, voilà la logique; les chairs, voilà l'éthique; l'âme, voilà la physique (3).

A en juger pas ces comparaisons, cet ordre où la physique occupe la place principale, aurait été une conception dominante dans l'école stoïcienne. Dominante, mais non exclusive. Il paraîtrait que Zénon, que Chrysippe lui-même auraient assigné le second rang à la physique et le troisième à l'éthique, comme dans l'école d'Épicure (4). Quoi qu'il en soit, c'est à la logique et à la physique qu'il nous faut demander les éléments de la théorie de l'entendement humain.

Le monde est un et multiple. Considéré dans son unité,

(1) Plut., *De plac. proœm.*

(2) Senec, *Epist.*, 89.

(3) Diog. Laërce, VII, *v. Zénon.*

(4) *Ibid.* — Suivant Plutarque, Chrysippe disait que la physique n'a pour but que de conduire aux recherches sur le bien et le mal. *(De stoïc. repug.)*

c'est un être organisé, animé, puissant, raisonnable, parfait (1). Considéré dans sa multiplicité, c'est un assemblage d'êtres particuliers, qui s'enchaînent dans un progrès sans fin, et mesurent tous les degrés de l'existence (2).

Les êtres particuliers sont formés de quatre éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu. Les deux premiers correspondent au sec et à l'humide; les deux derniers, au chaud et au froid (3).

Les éléments dérivent de deux principes, l'*actif* et le *passif*. Le principe passif, c'est l'essence indéterminée, c'est-à-dire la matière; le principe actif, c'est la raison, c'est-à-dire Dieu (4).

Les deux principes actif et passif sont inséparables, et primitivement indistincts. La force divine n'existe qu'au sein de la matière qu'elle pénètre; la matière passive n'est rien sans la force qui lui donne la qualité, la vie, l'âme (5). A parler rigoureusement, il n'y a qu'un seul principe, matériel et formel, passif et actif (6), semence d'où tout s'engendre suivant une loi rationnelle, λόγος σπερματικός (7), en un mot, l'éther, le feu (8).

Il ne faut donc pas parler d'êtres immatériels. Il n'y a d'immatériel que l'abstrait, tel que le vide, ou le temps (9). Tout ce qui est, est un corps; car tout ce qui

(1) Diog. Laërce, VII, *v. Zénon.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) Syrian., *in Arist. Mét.*, II. — Stob., *Ecl.*, I.
(6) *Ibid.*
(7) Diog. Laërce, *Ibid.*
(8) Plut., *De plac.*, I, 6, 7.
(9) Diog. Laërce, *Ibid.* — Sext. *adv. Math.* X.

est, agit ou pâtit, et il n'y a qu'un corps qui puisse agir ou pâtir (1).

L'âme, singulièrement, est un corps. En effet, la mort n'est que la séparation de l'âme d'avec le corps. Or, l'incorporel ne peut se séparer du corporel, parce qu'il ne peut être en contact avec lui. Mais l'animal meurt; l'homme meurt: donc l'âme se sépare du corps, donc l'âme est en contact avec le corps, donc l'âme est un corps (2).

La distinction de l'âme et du corps n'en est pas moins fondée: seulement, l'ame et le corps diffèrent comme l'actif et le passif, non comme le corporel et l'incorporel.

Il y a mieux: cette distinction est tellement essentielle qu'elle est universelle. Dans les corps bruts, le principe actif est une *habitude*, ἕξις; dans les plantes, une *nature*, φύσις; dans les animaux, une *âme*, ψυχή (3). Et il est à remarquer que l'habitude, la nature et l'âme ne diffèrent que par leur perfection croissante. La nature, c'est l'habitude, plus ce qui fait végéter la plante; l'âme, c'est la nature, plus ce qui fait vivre l'animal (4).

Habitude, nature ou âme, cette force qui se mêle à tout, qui circule partout, est un feu (5), une vapeur, un *souffle chaud* (6) et inné (7). Mais l'âme est un souffle plus pur, plus subtil que l'habitude ou la nature (8).

Invisible courant, l'âme parcourt sans cesse tous les

(1) Plut., *De plac.*, IV, 20.

(2) Nemes., *De nat. hom.*, 2. — Cette argumentation est de Chrysippe. Ses prédécesseurs s'étaient probablement bornés à la preuve générale que tout est corporel, parce que tout agit ou pâtit.

(3) Sext., *adv. Math.*, IX, 81.

(4) *Ibid.*, 84.

(5) Cic., *De nat. Deor.*, III, 14. — *Tuscul.*, I, 9.

(6) Diog. Laërce, *Ibid.* — Plut., *De plac.*, IV, 3.

(7) Plut., *Ibid.*, III, 112.

(8) Id., *De stoic. rép.*, 41.

organes (1); elle se mêle tout entière au corps tout entier (2).

On y peut compter huit parties différentes, localisées en différents organes, savoir : les cinq sens, la parole, la génération et la raison (3).

Mais parmi ces huit parties, il en est une qui domine les autres, et qui est dans l'âme la faculté souveraine, directrice, τὸ ἡγεμονικόν (4). C'est la raison, et elle réside dans le cœur, au centre de l'animal. Dans le cœur, et non dans la tête. Ce qui le prouve, c'est que la parole, intimement unie à la raison, chemine par le pharynx pour arriver aux lèvres (5).

De la faculté directrice naissent les sept autres, semblables à des ruisseaux qui s'échapperaient d'une même source (6). Elles s'étendent par tout le corps, comme les bras d'un polype (7).

Cette division, du reste, n'altère en rien l'unité de l'âme. L'âme, la faculté directrice, les facultés secondaires, c'est toujours la force, c'est toujours le *souffle*. La faculté directrice, la raison, c'est le souffle présent au cœur. La vue, c'est le souffle s'étendant du cœur aux yeux; l'ouïe, le souffle s'étendant du cœur aux oreilles; l'odorat, le souffle s'étendant du cœur aux narines; le goût, le souffle s'étendant du cœur à la langue; le toucher, le souffle s'étendant du cœur à la surface du corps; la parole, le souffle s'étendant du cœur à l'organe vocal;

(1) Plut, *De plac.*, III, 112.

(2) Thém., *De an.*, fol. 68, A.

(3) Diog., *Ibid.*

(4) Sext., *adv. Math.*, IX, 101. — Diog. Laërce, *Ibid.* — Plut., *De plac.*, VII, 21.

(5) Gal., *De Hip. et Plat. plac.*, II.

(6) Sext., *adv. Math.*, *Ibid.*

(7) Plut., *De plac.*, VII, 21.

la génération, le souffle s'étendant du cœur à l'organe générateur (1). C'est donc partout la même force, la même âme, qui se multiplie sans se diviser.

Dans cette classification des facultés de l'âme, la raison n'est que l'unité centrale, d'où partent, où reviennent les autres facultés; et parmi ces autres facultés, les seules qui concernent l'intelligence sont les cinq sens. On verra plus tard que, en effet, dans la doctrine stoïcienne, l'intelligence est tout entière dans la sensation. Cependant, sur la sensation se greffent en quelque manière des facultés secondaires qui en développent les produits : quelles sont-elles? Et comment l'esprit humain est-il constitué?

Suivant Diogène Laërce (2), Chrysippe reconnaissait deux *critères*, savoir, la Sensation et l'Anticipation; et trois, suivant Suidas (3), savoir, la sensation, la *Connaissance* et l'anticipation. Il n'est pas facile de déterminer le sens précis de la Γνῶσις, mais tout porte à croire qu'elle ne diffère pas essentiellement, soit de l'Αἴσθησις, soit de la Πρόληψις. Ce qui donne à l'intelligence deux facultés, celle de sentir le particulier, et celle de penser le général.

Mais ces précieuses indications ne paraissent pas encore complètes. En effet, on lit dans Cicéron (4) :

« Mens ipsa, quæ sensuum fons est, atque etiam ipsa sensus est, naturalem vim habet, quam intendit ad ea, quibus movetur. Itaque alia visa sic arripit, ut his statim utatur; aliqua recondit, e quibus memoria oritur. — Cætera autem similitudinibus constituit : ex quibus effi-

(1) Plut., *De plac.*, VII, 21.
(2) *V. Chrys.*, l. VII.
(3) *V. Chrys.* § V.
(4) *Acad.*, II, XI.

ciuntur notitiæ rerum, quas Græci tum ἐννοίας, tum προλήψεις vocant. — Eo quum accessit Ratio, argumentique conclusio, rerumque innumerabilium multitudo, tum et perceptio eorum omnium apparet; et eadem ratio, perfecta his gradibus, ad sapientiam pervenit. »

Or, ce passage attribue manifestement à notre intelligence 1°. les sens, auxquels se rattache la force innée par laquelle l'âme se met en possession des données sensibles, et la mémoire par laquelle elle les conserve; 2°. la faculté de former, en s'appuyant sur les ressemblances des individus, soit des *notions*, soit des *anticipations;* 3°. le raisonnement, qui tire des conclusions, enchaîne d'innombrables détails, et faisant faire un dernier pas à l'esprit humain, le conduit jusqu'à la Sagesse. Il convient donc d'ajouter le raisonnement aux deux premières facultés déjà signalées.

Ces trois facultés, quoiqu'également essentielles (1), n'ont pas une égale importance. La sensation est le principe, la racine de toutes les autres, *mens ipsa sensus est.* La sensation et l'anticipation réunies sont le fond même de l'intelligence, qui perçoit par elles ce qu'il y a de particulier et de général dans les objets extérieurs. Quant au raisonnement, il saisit les conséquences dans les prémisses, et forme la science d'une série de déductions rigoureuses (2). Tel est l'esprit humain, telles ses opérations, telle leur subordination naturelle.

(1) Que le raisonnement soit une des facultés essentielles de notre intelligence, c'est ce qui est nettement exprimé à dix reprises par Cicéron, *De nat. Deor.*, II; *Acad.*, I, pass.

(2) Cic., *De nat. Deor.*, II, LIX.

I.

DE LA SENSATION.

La Sensation, en général, consiste en une certaine impression causée par un objet extérieur sur tel ou tel organe, *a quadam impulsione oblata extrinsecus* (1).

Rien n'autorise à penser que Zénon ait tenté de déterminer la nature de l'impression. Les termes ἔμφασις, τύπωσις, lui paraissaient, selon toute vraisemblance, assez clairs pour n'avoir pas besoin d'être définis. Mais Cléanthe et Chrysippe en jugèrent autrement.

Selon le premier, les objets extérieurs impriment sur nos organes une image formée de creux et de reliefs, image toute semblable à l'empreinte d'un cachet sur la cire (2).

Cette conception est aussi absurde que grossière, selon le second (3). En effet, si les objets imprimaient leur figure dans l'âme, comme le cachet imprime la sienne dans la cire, la même âme ne pourrait recevoir à la fois plusieurs figures différentes d'un même objet. Qu'est-ce donc que l'impression dans l'âme? Une simple modification, ἀλλοίωσις (4).

Quelle que soit l'impression, le phénomène sensible varie avec les cinq sens (5).

Voici comment il se produit dans les deux principaux, la vue et l'ouïe (6).

(1) Cic., *Acad.*, I, xi. — Plut., *De plac.*, IV, viii.

(2) Sext., *adv. Math.*, VII, 288.

(3) *Ibid.*

(4) Diog. Laërce, VII, *v. Chrys.*

(5) Plut., *De plac.*, X.

(6) Je n'ai pu trouver aucun texte relatif au mode d'exercice des trois autres sens.

La vue. De l'œil s'échappent des *rayons de feu*, un *souffle visuel*. Ces rayons, ce souffle chassent et compriment l'air qu'ils rencontrent. Ils affectent la forme d'un cône, dont la pointe touche à la prunelle, et la base à l'objet visible. Ce cône transmet à l'œil l'action de l'objet, comme un bâton transmettrait à la main la résistance qu'il rencontrerait, et la vision a lieu de cette manière (1).

L'ouïe. L'air est continu, et remplit tout, sans laisser aucun vide. Entre celui qui parle et celui qui entend, il y a donc de l'air : c'est au moyen de cet air intermédiaire que s'exerce le sens de l'ouïe. Frappé par le *souffle* de la voix, l'air *ondule en cercle ;* cette *ondulation* en provoque une autre qui l'enveloppe, celle-ci une autre, et ainsi à l'infini. C'est comme l'étang, où l'on a lancé une pierre. La dernière ondulation *venant toucher l'oreille*, y détermine l'audition (2).

La voix n'est que le *souffle* qui frappe l'air, ou, si l'on veut, l'air frappé, et, dans tous les cas, elle est corporelle comme tout le reste.

La parole est la voix articulée.

Le discours est la parole déterminée par la pensée, et portant un sens avec elle (3).

(1) Diog. Laërce, VII. — Aulu-Gelle, *N. att.*, V, XVI. — Mart., *Étud. Tim.*, t. II, p. 159.

(2) Diog. Laërce, *Ibid.* — Plut., *De plac.*, IV, 19. — Vitruve, *De archit.* V, 3. — Cette théorie est identique à celle des Indous : « Il est observé que le son est propagé par ondulation, vague après vague, ou onde après onde, rayonnant dans toutes les directions, comme les fleurs d'un *Nauclea*. Ce n'est point la première onde, ni l'intermédiaire qui fait entendre le son, mais la dernière qui entre en contact avec l'organe de l'ouïe; et c'est pourquoi il n'est pas entièrement exact de dire qu'un tambour a été entendu. » (*Ess. de Colebr.*, trad. Pauth. » t. I, p. 83, 84.)

(3) Diog. Laërce, *Ibid.*

Aux sens particuliers, il faut ajouter le Sens commun, κοίνη αἴσθησις (1), lequel nous fournit aussi des représentations (2). C'est comme un toucher interne, en vertu duquel nous nous percevons nous-mêmes, ἐντὸς ἁφὴν, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αντιλαμβανόμεθα (3).

De la Représentation. — Lorsque l'impression produite par l'objet sensible sur tel ou tel organe, parvient jusqu'à l'âme centrale, elle lui représente cet objet ; il y a donc une représentation, φαντασία (4).

La représentation est rationnelle ou irrationnelle, suivant qu'elle appartient à l'homme ou à l'animal (5).

La représentation enferme ou n'enferme pas d'art, suivant qu'elle est celle d'un ignorant ou d'un artiste. En effet, l'ignorant et l'artiste ne sont pas frappés de la même manière du même tableau (6).

Il faut distinguer, avec Chrysippe, entre la représentation réelle, φαντασία, laquelle correspond à un objet réellement capable d'être représenté, φανταστόν, et la représentation fantastique, φανταστικὴ, laquelle correspond à un objet chimérique, à un vain fantôme, φάντασμα.

La représentation réelle, la φαντασία, est une modification produite dans notre âme par un objet extérieur, et qui nous montre cet objet extérieur. Telle est la représentation de la blancheur, laquelle a lieu lorsqu'un objet blanc frappe nos yeux, et nous fait dire : voici un objet blanc.

(1) Stob., *Serm. app.*, XX, p. 9. — Diog. Laërce, VII.
(2) Diog. Laërce, *Ibid.*
(3) Stob., *Ibid.*
(4) Diog. Laërce, *Ibid.* — Sext., *adv. Math.*, VII, 288.
(5) Diog. Laërce, *Ibid.* — Plut., *De plac.*, IV, II.
(6) Diog. Laërce, *Ibid.*

Le φανταστόν est ce qui produit la représentation réelle. C'est le blanc, le froid, et en général tout ce qui est de nature à mouvoir l'âme.

La φανταστική est une modification dans l'âme qui ne provient d'aucun objet réel ; c'est, par exemple, l'affection d'un homme qui s'escrime contre son ombre.

Le φάντασμα est ce qui n'existe que dans un esprit malade, en délire, comme celui d'Oreste, dans la tragédie d'Euripide (1).

Du reste, comme le remarque encore Chrysippe, toute représentation a cela de singulier qu'*elle ne montre l'objet extérieur* qui l'a déterminée *qu'en se montrant elle-même.* Le mot φαντασία vient de φῶς, qui signifie lumière. Comme la lumière se montre elle-même, et avec soi tout ce qu'elle enveloppe, ainsi la φαντασία se manifeste elle-même et tout ensemble l'objet qui la détermine, ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτήν, καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν (2).

De l'Assentiment. — L'âme est une force; elle ne reçoit donc passivement ni l'impression du dehors, ni la représentation qui s'ensuit. Elle se livre ou résiste, approuve ou blâme, doute ou croit, donne ou refuse son assentiment, συγκατάθεσις (3).

L'impression, la représentation viennent du dehors; l'assentiment vient de nous-mêmes, *in nobis positam et voluntariam* (4).

(1) Plut., *De plac.*, IV, XII.

(2) *Ibid.* — On lit dans le résumé intitulé : *Atma-Bodha*, *Ess. de Colebr.*, t. II, p. 271 : « L'esprit fait apparaître l'entendement, les organes des sens, etc., *comme une lampe rend les objets visibles....* il est manifesté par sa propre nature animée, *comme une lampe n'a pas besoin du secours d'une autre pour se rendre visible.* »

(3) Cicér., *Acad.*, II, XII.

(4) *Ibid.*, I, XI.

L'assentiment vient de nous-mêmes, mais il est déterminé par l'objet extérieur. Non par tout objet extérieur, mais par celui qui est évident; ou bien encore il est determiné par la claire représentation de l'objet, par la représentation évidente. En un mot, il a son principe en nous et sa raison dans l'évidence. Comme le poids que vous mettez dans l'un de ses plateaux fait pencher la balance, ainsi l'évidence entraîne l'esprit. L'homme ne peut s'empêcher de désirer ce qui est conforme à sa nature; il ne peut non plus, quand il rencontre l'évidence, lui refuser son assentiment (1).

Il y a donc des représentations évidentes auxquelles nous donnons notre assentiment, et que nous saisissons comme avec la main, des représentations *compréhensibles*, καταληπτικαί (2).

La représentation compréhensible, c'est la *compréhension*, κατάληψις (3).

La compréhension se définit : une représentation figurée et gravée sur la partie principale de l'âme par un objet réel, à la ressemblance de cet objet, et telle qu'elle ne peut avoir une autre cause qu'un objet réel (4).

La représentation compréhensible a-t-elle été si fortement saisie par l'esprit qu'aucun effort de raisonnement ne puisse l'en arracher, c'est la science; dans le cas contraire, c'est l'inscience (5).

De l'inscience naît l'opinion, faible et inconstante, compagne du faux et de l'inconnu, *cum falso incognitoque communis* (6).

(1) Cicér., *Acad.*, II, XII.
(2) *Ibid.*, I, XI. — Diog. Laërce, VII. — Plut., *De plac.*, IV, pass.
(3) *Ibid.*
(4) Sext., *adv. Math.*, VII, 248. — Cic., *Ac.*, II, VI.
(5) Cic., *Ac.*, I, XI.
(6) *Ibid.*

On peut se représenter tous ces degrés de l'assentiment qui sont aussi ceux de la connaissance, par les différentes positions de la main. La main étendue, voilà la simple représentation; la main fermée, voilà la compréhension; la main droite fortement serrée par la gauche, voilà la science (1).

Toute cette théorie est de Zénon (2). Ses successeurs n'ont fait que l'éclaircir et la développer.

Chrysippe crut devoir insister sur cette force innée par laquelle l'âme donne son assentiment aux représentations évidentes. Sans doute, l'assentiment présuppose la représentation et l'évidence, *non fieri possit, nisi commota viso*, et en ce sens, il procède d'une cause étrangère, *vi extrinsecus excitata;* mais il n'en est pas moins spontané et personnel. Son principe est en nous-mêmes. La représentation, l'évidence sollicitent, ou, si l'on veut, commandent l'assentiment; c'est nous qui le donnons, et nous seuls pouvons le donner (3).

Il en est ici de l'âme comme d'un cylindre en mouvement. Il est déterminé à se mouvoir par une impulsion extérieure, mais il se meut par sa vertu propre. Il reçoit le mouvement du dehors, mais il a, au-dedans, la mobilité. De même, l'objet qui frappe nos sens imprime et grave son image dans notre âme, mais l'assentiment dépend de nous seuls; il naît en nous, et de nous. Excitée par l'objet, notre âme approuve, juge, croit, par son énergie naturelle (4).

D'autres stoïciens, qu'on ne nomme pas, insistèrent sur l'évidence, condition extérieure de l'assentiment. Il ne

(1) Cicér., *Acad.*, II, XLVI.
(2) Cicéron le dit positivement.
(3) Cic., *De fat.*, XVIII.
(4) Id., *Ibid.*, XIX.

faut pas vouloir définir l'évidence, parce que rien n'est plus clair que l'évidence. Elle est la lumière même. A-t-on jamais hésité pour distinguer la lumière des ténèbres (1)? Telle est la vertu de l'évidence qu'elle nous montre par elle-même ce qui est réellement, et tel qu'il est, *satis magnam vim habet, ut ipsa per sese, ea quæ sint, nobis ita ut sint, indicet* (2).

Mais tous s'accordèrent toujours à reconnaître que l'assentiment est un élément essentiel de la connaissance, qui participe à la fois du dehors et du dedans, de l'objet et du sujet. Point de perception sans assentiment; les sens ne sont que des facultés d'approuver et de croire, *sensus ipsos assensus esse* (3). Point de mémoire sans assentiment, point de notions, point d'arts. Celui qui n'approuverait rien, ne pourrait rien savoir, rien faire. Il serait comme s'il n'était pas. Oter à l'homme l'assentiment, c'est lui ôter la connaissance et l'action, la science et la vertu; c'est lui ôter la vie, c'est lui ôter l'âme (4).

Les Sens, qui comprennent la représentation et l'assentiment, et dont le produit complet est la compréhension, sont excellents, quoiqu'imparfaits.

« Leurs jugements sont tellement clairs et certains que si l'on donnait à l'homme la liberté de choisir, et qu'un dieu lui demandât s'il est satisfait de ses sens, je ne vois pas ce qu'il pourrait désirer de mieux. Je n'ai pas à répondre à l'objection de la rame brisée et du cou de la colombe, n'étant pas de ceux qui prennent toutes les apparences pour des vérités. C'est à Épicure à réfuter ces

(1) Cic., *Acad.*, II, VI.
(2) *Ibid.*, XIV.
(3) *Ibid.*, XXXIII.
(4) *Ibid.*, XII.

difficultés, et bien d'autres. Quant à moi, j'estime que la vérité la plus entière réside dans les sens, pourvu qu'ils soient sains, dans toute leur vigueur, et qu'on ait eu soin d'écarter les obstacles. *C'est pourquoi nous recommandons qu'on change souvent le jour et le point de vue des objets exposés à nos regards; qu'on étende ou qu'on rapproche les distances; qu'on multiplie enfin les épreuves, jusqu'a ce que l'œil confirme son premier jugement* (1). Qu'on exerce avec les mêmes précautions l'ouïe, l'odorat et le goût, et l'on s'assurera que tous les sens sont les meilleurs juges possibles, chacun dans sa sphère (2). »

« Tels sont les sens dans l'état de nature: que sera-ce, si l'art s'y ajoute! Qui n'admire la vertu merveilleuse des yeux dans la peinture, des oreilles dans la musique! Que de choses nous ne voyons pas, et que voient les peintres dans les ombres et les reliefs! Que de choses nous échappent dans le chant, et que saisissent les habiles! Au premier souffle du joueur de flûte, c'est Antiope, ou, c'est Andromaque, disent-ils, avant même que nous ayons rien soupçonné. Malgré leur évidente infériorité, les autres sens n'en ont pas moins une grande pénétration naturelle ou acquise (3). »

Mais si les sens sont constitués de façon à pouvoir saisir la vérité, ils sont cependant sujets à erreur. Si certaines représentations sont vraies, d'autres sont fausses (4); et

(1) Nous avons déjà trouvé une pensée analogue chez les épicuriens. Mais ce qui est plus remarquable, c'est qu'on lit dans les *Ess. de Coleb.*, trad. Pauth., t. I, I, p. 37 : « Les choses peuvent être imperceptibles, imperçues, pour diverses causes : la distance, la proximité, la petitesse, la confusion, leur soustraction à la vue, la prédominance d'autres matières, le défaut des organes, ou l'inattention. »

(2) Cic., *Ac.*, II, VII. — *De nat. Deor.*, II, LVIII.

(3) *Ibid.*

(4) Id., *Ac.*, II, XXXII.

Il s'en faut bien que les choses soient toujours telles qu'elles paraissent (1). Dans la folie, dans l'ivresse, dans le sommeil, dans l'éloignement, les sens nous abusent par de trompeuses images (2). C'est une source tantôt pure, tantôt troublée, et d'où découlent tour à tour la vérité et l'erreur.

Mais il y a un moyen sûr de discerner la vérité de l'erreur, la représentation vraie de la fausse. Zénon avait déjà distingué deux sortes de représentations : les unes obscures, confuses, sans objet réel ou déterminé, et que l'esprit laisse passer sans les retenir : ce sont de simples opinions, et presque toujours des erreurs ; les autres qui montrent clairement, évidemment, l'objet réel dont elles sont l'image, et auxquelles l'esprit adhère d'une manière irrésistible : ce sont des représentations compréhensibles, des compréhensions, des vérités (3).

On aura beau dire et beau faire, il y aura toujours une différence palpable entre les représentations du sommeil et celles de la veille, entre les représentations de la folie ou de l'ivresse, autre folie, et celles de la santé. Les secondes ont une évidence qui manque aux premières, et l'esprit, qui se livre aux unes, se refuse aux autres. Quel est l'homme qui, se rendant attentif aux chimères de son imagination, ne sent pas aussitôt combien il y a loin de l'évidence à l'illusion, *quid intersit inter perspicua et inania?* L'esprit a-t-il la même assurance, la même foi, dans le rêve et dans la vie réelle ? N'est-il pas plein d'hésitation dans l'ivresse, dans la folie ? Et le sage luimême ne s'abstient-il pas dans la colère, dans la maladie, dans la précipitation, attendant le moment favorable pour

(1) Cic., *Acad.*, II, xxxi.
(2) *Ibid.*, pass.
(3) *Ibid.*, I, xi.

juger en connaissance de cause et croire en sûreté de conscience (1)?

Les sens, quoique faillibles, nous fournissent donc un premier *critère* de vérité, et ce premier critère, c'est, non pas la sensation, ou la représentation en général, mais la compréhension (2).

II.

DE L'ANTICIPATION.

Par les sens, nous nous représentons tel ou tel objet particulier, par exemple, cet objet blanc (3); par l'intelligence, νοῦς, nous formons des concepts, des idées (4).

Ces idées sont des idées générales, ces concepts des universaux, τῶν καθόλου (5).

Les genres, τὰ γένη, les universaux, n'ont pas la même vérité que les espèces, τὰ εἴδη (6), c'est-à-dire que les individus, tels que Socrate (7). Ils ne représentent rien de réellement existant : ainsi l'*homme* n'existe nulle part. Ils n'ont de réalité distincte, séparée, que dans l'esprit qui les pense (8).

La manière dont ils se forment est extrêmement simple. « Au moment de la naissance, la partie principale de l'âme humaine est comme une tablette disposée pour recevoir des caractères, ὥσπερ χαρτίον ἔνεργον εἰς ἀπογραφήν.

(1) Cic. *Acad.*, II, XVI, XVII.
(2) Id., *Ibid.*, I, XI. — Diog. Laërce, VII.
(3) Plut., *De plac.*, IV, 11.
(4) *Ibid.*, 10.
(5) Diog. Laërce, *Ibid.*
(6) Sext., *adv. Math.*, VII.
(7) Diog. Laërce, *Ibid.*
(8) Simplic., *In categ.*, fol. 26, B.

Dans la suite, nos pensées viennent s'y graver une à une. Les premières qui s'y impriment dérivent des sens. — Avons-nous senti un objet blanc, par exemple, il s'éloigne, mais nous en conservons le souvenir : de plusieurs souvenirs semblables, résulte ce qu'on nomme l'*expérience*. L'expérience, en effet, n'est ni plus ni moins que *une multitude de choses semblables* (1). »

Les universaux ont donc leur origine dans les sens et la mémoire ; ils ne supposent rien de plus, si ce n'est cette force interne de l'âme intelligente, qui, laissant passer certaines représentations, retenant les autres, réunit celles qui se ressemblent en une notion universelle (2).

Il n'y a véritablement rien dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans les sens (3). Toutes les idées qui ne sont pas directement sensibles, le sont indirectement. Tout ce que pense notre intelligence, elle le pense de l'une des manières que voici :

1°. Par *incidence*. C'est ainsi que du rapprochement des idées particulières, qui tombent sous les sens, résultent les idées générales, qui n'y tombent pas.

2°. Par *analogie*. C'est ainsi que, en présence d'un homme, nous pouvons concevoir, par amplification, un géant; par atténuation, un pygmée.

3°. Par *transposition*, *μετάθεσιν*. C'est ainsi qu'on peut se figurer un homme avec les yeux placés à la poitrine.

4°. Par *ressemblance*. C'est ainsi que, voyant le portrait de Socrate, nous pensons à Socrate, que nous ne voyons pas.

5°. Par *composition*. C'est ainsi qu'on peut imaginer un être mi-partie homme et cheval.

(1) Plut., *De plac.*, IV, xi.
(2) Cic., *Ac.*, II, xi.
(3) Orig., *cont. Cels.*, VII.

6°. Par *opposition*, ἐναντίωσιν. C'est ainsi que la vie fait penser à la mort.

7°. Par *translation*, μετάβασιν. C'est ainsi que l'esprit passe d'un lieu à un autre, et de ce qui se dit aujourd'hui à ce qui s'est dit hier.

8°. Par *privation*, στέρησιν. C'est ainsi qu'on peut se représenter un homme sans mains (1).

Cette longue énumération des procédés de l'intelligence, beaucoup plus complète que celle de Cicéron (2), qui n'en compte que quatre, « *aut usu, aut conjunctione, aut similitudine, aut collatione rationis* », a cependant un très-grave défaut, c'est de n'être pas systématique. On y pourrait ajouter indéfiniment, sans la clore jamais. Quelques stoïciens n'auraient-ils point tenté une classification plus méthodique? C'est, du moins, ce qui semble ressortir de cette précieuse indication de Sextus (3) : « En général, tout ce qui est pensé par l'intelligence est pensé *de deux manières principales* : ou bien *par une incidence*, *laquelle fournit des notions évidentes;* ou bien *par dérivation de ces notions évidentes*. Cette dérivation, à son tour, a lieu d'*une triple façon :* ou par *similitude*, ou par *addition*, ou par *analogie*. »

Du reste, il en est des notions intellectuelles comme des représentations sensibles : les unes naissent selon les modes ci-dessus exposés d'une manière *toute naturelle*, elles ne supposent *aucun art;* les autres exigent *de l'instruction et de l'étude*. Celles-ci seulement se nomment notions, ou conceptions, ἔννοιαι ; celles-là sont des anticipations, προλήψεις (4).

(1) Diog. Laërce, VII.
(2) *De finib.*, III, x.
(3) Sext., *adv. Math.*, IX.
(4) Plut., *De plac.*, IV, xi.

L'anticipation se peut définir : la conception naturelle de l'universel (1).

Ces anticipations, qui se forment naturellement en nous, et à notre insu, constituent cette raison, qui apparait vers la septième année, et qui fait de l'homme un animal raisonnable (2).

Elles sont donc *communes* à tous les hommes. Elles forment par leur réunion une sorte de coutume (sens commun), *consuetudo* (3), qui est le lot de l'humanité tout entière (4).

Elles ne sont pas la science, mais, sans elles, la science serait impossible. Les anticipations ôtées, on ne peut plus rien comprendre, rien chercher, rien examiner (5).

Les anticipations sont vraies (6). Non qu'elles ne puissent être fausses : il y a de la vérité et de l'erreur dans la sphère intelligible comme dans la sphère sensible (7); mais nous avons un moyen infaillible de discerner celles qui sont vraies d'avec celles qui ne le sont pas. Ce moyen, c'est encore, c'est toujours l'*évidence* des conceptions et l'*adhésion* de l'esprit. « *Rerum cognitiones, vel καταλήψεις, eas ipsas propter se adscissendas arbitramur, quod habeant quiddam in se complexum et continens veritatem. Id autem in parvis intelligi potest, quos delectari videmus, etiam si eorum nihil intersit, si quid ratione per se ipsi invenerint* (8).

(1) Diog. Laërce, VII.

(2) Plut., *De plac.*, IV, XI.

(3) Ce mot, qui ne peut signifier que le *sens commun* dans l'acception moderne, se trouve à chaque page des *Académiques*.

(4) Aulu-Gelle, *N. att.*, XIX, I. — Diog. Laërce, VII.—Plut., *De plac.*, IV, XI, XXI.

(5) Cic., *Ac.*, II, III.

(6) Id., *Ibid.*

(7) Sext., *adv. Math.*, VIII.

(8) Cic., *De finib.*, III, V.

III.

DU RAISONNEMENT.

Le propre du Raisonnement, c'est de conduire l'esprit des choses qui tombent sous les sens à celles qui n'y tombent pas (1); ou encore, des choses qu'il saisit mieux à celles qu'il saisit moins bien (2).

On peut, en effet, distribuer tous les objets de nos connaissances en deux catégories, ceux qui se montrent, πρόδηλα, et ceux qui se dérobent à nos regards, ἄδηλα.

Les objets obscurs le sont, ou absolument, καθάπαξ, par exemple: le nombre des étoiles, ou naturellement, φύσει, par exemple: l'action de Dieu sur le monde, ou accidentellement, πρὸς καιρόν, par exemple: les proportions d'un édifice vu à distance.

Les objets absolument obscurs ne peuvent être connus en aucune manière. Ceux qui ne le sont que naturellement ou accidentellement peuvent être rendus manifestes par les objets clairement visibles, qui en sont les signes (3).

Les objets visibles servant de manifestation à ceux qui sont naturellement invisibles sont des signes *indicatifs*, ἐνδεικτικοί; les objets visibles servant de manifestation à ceux qui sont accidentellement invisibles sont des signes *commémoratifs*, ὑπομνηστικοί (4).

D'où il suit que le raisonnement est le procédé par lequel l'esprit va du signe à la chose signifiée. Ce qui explique de reste cette définition de Chrysippe : « La

(1) Cic., *Ac.*, II, VIII.
(2) Diog. Laërce, VII.
(3) *Hyp. Pyrrh.*, II, 10. — *Adv. Math.*, VIII, 246.
(4) Sext., *Ibid.*

dialectique est une science ayant pour objet les signes et les choses signifiées (1). »

Le raisonnement se compose de deux premières propositions, qu'on accorde, et d'une troisième, qui en découle (2); ou plus précisément, d'un lemme, d'une assomption et d'une conclusion (3).

Le raisonnement est nécessaire ou contingent, concluant ou non concluant, vrai ou faux (4).

Le raisonnement conduit à la démonstration (5), et la démonstration à la science et à la philosophie, *quæ rationibus progredi debet* (6).

La science est une compréhension certaine et invariable, fondée sur le raisonnement et la démonstration (7).

On le voit donc, le raisonnement est la fin de l'intelligence humaine, comme la faculté de sentir en est le commencement. La faculté de penser ou d'anticiper part de la première et aboutit à la seconde. Quant à la faculté de *consentir* ou de *comprendre*, elle se retrouve à tous les degrés de l'esprit humain, mesurant l'énergie de son développement à l'évidence des objets, et témoignant de la vérité des connaissances.

I. Outre ces facultés fondamentales, il en est une dont l'importance n'a pas échappé aux stoïciens, c'est la mémoire. Ils ont compris qu'elle est nécessaire à la formation des idées générales (8), et que, sans elle, l'art,

(1) Diog. Laërce, VII.
(2) Sext., *Hyp. pyrrh.*, II, II, 135.
(3) Diog. Laërce, *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) Cic., *Ac.*, II, VIII.
(6) *Ibid.*, IX.
(7) Stob., *Ecl.*, II, p. 128. — Cic., *Acad.*, II, VIII.
(8) Cic., *Acad.*, II, XI.

la science, la philosophie sont impossibles (1). Malheureusement, sur la manière dont ils concevaient la nature et le mode d'exercice de cette faculté, nous sommes réduits à deux ou trois indications de Cicéron. Elles sont du moins significatives, et il est permis de croire qu'elles expriment tout ce qu'il pouvait y avoir d'original dans la théorie stoïcienne. La mémoire n'est pas plus passive que la représentation, qui la précède, que l'anticipation, qui la suit. On ne se souvient que de ce que l'on a saisi et compris, *quid quisquam meminit, quod non animo comprehendit et tenet* (2)? Parmi les représentations, il en est dont on se sert sur l'heure; il en est qu'on met en réserve, pour les employer plus tard, et la mémoire naît de la sorte, *aliqua recondit e quibus memoria oritur* (3). La mémoire a donc sa raison d'être dans l'assentiment, *nec memoriam sine assensione posse constare* (4); et voilà, sans doute, pourquoi elle est à l'abri de l'erreur, *quæ potest memoria esse falsorum* (5)?

II. Quoiqu'ils ne lui donnent pas de nom, les stoïciens ont encore été frappés du mystérieux pouvoir de l'esprit humain qui, dans le même instant où il connaît ceci ou cela, se connaît soi-même. D'après le témoignage de Stobée, cité plus haut, ils l'auraient rapporté au *sens commun*, sorte de *toucher interne*, en vertu duquel nous nous percevons nous-mêmes. Mais Plutarque, comme on l'a vu, attribue à Chrysippe, qu'il semble presque copier, une opinion plus profonde. La représentation est une

(1) Cic., *Ac.*, II, VII.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, XI.
(4) *Ibid.*, XII.
(5) *Ibid.*, VII, XXXIII.

affection de l'âme qui ne montre son objet qu'*en se montrant elle-même*. Son nom, φαντασία, vient de celui qui signifie lumière. C'est qu'elle est, dans la sphère intérieure, ce qu'est la lumière dans la Nature. La lumière, visible elle-même, montre tout ce qu'elle enveloppe, ainsi la représentation montre et soi-même et tout le reste.

La théorie indiquée dans le premier de ces deux passages n'est ni très-neuve, ni très-philosophique; mais il en est tout autrement de celle que résume le second avec une merveilleuse concision.

D'abord, la Φαντασία a souvent, dans la phraséologie stoïcienne, une acception très-générale. Comme l'a remarqué Ritter (1), il y a des cas nombreux où elle exprime la connaissance intellectuelle. Dire que la Φαντασία se révèle elle-même et son objet tout ensemble, c'est donc constater ce fait, que toute pensée se réfléchit dans la conscience.

Mais, ce fait, Chrysippe en donne en outre une explication dont la simplicité n'a d'égale que la profondeur. Pourquoi la pensée s'aperçoit-elle elle-même? Parce que c'est sa nature. Lorsque la lumière brille, elle rend visibles tous les objets qu'elle enveloppe, et elle est elle-même visible, sans secours étranger : telle est sa nature. Il en est de même de la pensée. La pensée est une lumière spirituelle, intellectuelle : elle pense tous les objets qu'elle atteint et se pense elle-même. Une pensée qui ne se penserait pas, et qui réclamerait un acte intellectuel distinct pour être connue, c'est un non-sens, aussi bien qu'une lumière obscure, et qui aurait besoin d'une autre lumière pour être vue.

(1) T. III, l. XI, ch. III, p. 446, 447.

III. Enfin, notons une distinction capitale, et qui parait appartenir exclusivement au stoïcisme; c'est celle des connaissances naturelles, instinctives, communes par conséquent à tous les hommes, et des connaissances artistiques ou scientifiques qui, supposant de l'étude et du travail, n'appartiennent qu'à ceux qui se sont donné la peine de les chercher, et, chez ceux-là mêmes, varient selon le degré d'aptitude ou d'attention. Chacun voit, à chaque instant, les objets qui l'entourent; il suffit, pour cela, qu'il soit à l'état de veille; mais l'artiste les voit autrement que le vulgaire. Voilà donc deux connaissances sensibles différentes : l'une est le fruit de la nature, l'autre le produit de l'art. Chacun se souvient, après avoir perçu, et assemble les souvenirs semblables en des généralités, sans lesquelles il n'y a ni question ni solution possibles; mais le savant revient sur ces premières idées, les examine, les corrige, retranche, ajoute, et forme ainsi de nouvelles généralités. Voilà donc deux connaissances intellectuelles différentes : les anticipations, qui sont le fruit de la nature; les conceptions, qui sont le produit de la science. Mais les notions artistiques ou scientifiques sont individuelles, variables, et peuvent manquer tout-à-fait; les notions naturelles sont communes, partout les mêmes, et ne manquent jamais. Elles forment comme une *coutume* où tous les hommes se rencontrent; elles sont le *sens commun* de l'humanité, — expression qui n'est pas grecque dans cette acception, mais que nulle autre ne peut clairement remplacer en français.

Telle est, sauf des lacunes à jamais regrettables, la théorie du Portique sur la faculté de connaître. Comme la doctrine stoïcienne en général, elle a ses sources dans les systèmes antérieurs, et les causes occasionnelles de ses développements, de ses progrès, dans les systèmes contemporains.

Les biographes donnent un assez grand nombre de maîtres à Zénon : d'abord Cratès le Cynique, puis Stilpon le mégaricien, Diodore Cronus, de la même école, peut-être Xénocrate, et plus vraisemblablement Polémon, tous deux de l'Académie (1). Mais si ce sont là les seuls philosophes qu'il ait entendus, ce ne sont pas, à coup sûr, les seules doctrines qu'il ait étudiées. Il y a autant d'héraclitéisme dans la physique des stoïciens, et de péripatétisme dans leur psychologie et leur logique, que de cynisme dans leur morale. On peut même dire que la trace d'Héraclite et d'Aristote est visible partout, celle d'Aristote même dans la physique; celle d'Héraclite, même dans la psychologie.

Un principe suprême, le feu, qui se développe incessamment, suivant une loi invariable; une âme, qui n'est qu'une étincelle échappée du foyer universel, un souffle enflammé; tout être matériel par son fond, et l'âme, corporelle comme tout le reste; la connaissance divisée en deux parts, l'une comprenant les notions communes, l'autre les notions individuelles (2) : à ces traits, qui ne sont pas les seuls, ne vous croiriez-vous pas à l'école d'Héraclite?

Mais c'est surtout aux doctrines du Lycée que Zénon et ses successeurs empruntent les éléments de leur théorie de l'âme et de l'entendement humain. Ce principe actif qui s'élève, en s'ajoutant à soi-même, de règne en règne, simple *habitude* dans les corps inorganiques, *nature* dans l'animal, *âme* dans l'homme; cette unité de l'âme humaine, qui, résidant au cœur, où elle s'appelle la raison,

(1) Diog., *Vie de Zén.*

(2) Il y a de notables différences entre les deux conceptions d'Héraclite et des stoïciens, mais il n'en est pas moins vrai que la première a pu inspirer la seconde.



rayonne vers tous les points de la circonférence organique, où elle se nomme la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, la parole, la génération ; la distinction de la sensibilité et de l'intelligence, du sensible et de l'intelligible ; celle des sens particuliers et du sens commun, *κοίνη αἴσθησις* ; la représentation se représentant elle-même ; le mode de formation des idées générales, des anticipations ; le raisonnement, principe de la démonstration, principe elle-même de la science : de grâce, sont-ce là les conceptions de Zénon ou celles d'Aristote?

Est-ce à dire qu'il faille souscrire sans réserve à ce sévère jugement de Cicéron : « Les stoïciens n'ont rien trouvé de nouveau après les anciens, et surtout après les péripatéticiens (1)? »

Non; ce serait méconnaître l'essence même du stoïcisme. On a bien vu qu'il met à contribution les doctrines antérieures, mais on n'a pas assez remarqué qu'il apporte un point de vue qui lui est propre, une idée dominante qui le guide dans le choix des écoles auxquelles il demande des inspirations (2), et à laquelle il subordonne toutes les conceptions étrangères. Le stoïcisme est proprement la philosophie de la force, de l'activité; et c'est ce qui en fait l'unité trop souvent méconnue. En physique, il explique le monde et les êtres qu'il enferme, par les incessantes modifications d'un principe éternellement actif; en morale, il conçoit la vie comme la lutte de la volonté contre la passion, et fait consister le devoir dans la *vertu ;* en psychologie, en logique, il restitue au sujet pensant

(1) Cic., *De finib.*, IV, IV, V.

(2) N'est-ce pas une chose frappante que le stoïcisme se soit adressé à Héraclite, aux cyniques et à Aristote, c'est-à-dire aux philosophes qui se sont le plus préoccupés de l'activité sous toutes ses formes et à tous les degrés?

sa légitime part dans la formation de la connaissance, et fait de l'assentiment la condition et le signe de la vérité.

Or, ce dernier point est une innovation véritable, un véritable progrès. Dans la théorie d'Aristote, l'esprit humain n'est, pour ainsi dire, que le lieu de la connaissance : elle se fait en lui, sans lui; son rôle se borne à la recevoir. C'est l'objet, sensible ou intelligible, qui, déterminant le passage de la puissance à l'acte, le fait sentir ou penser. Les stoïciens, mieux inspirés, rendent à l'esprit le rôle actif qui lui appartient, même dans la sensation, même dans la mémoire. Sans doute, nous recevons l'impression, ou le choc de l'objet extérieur, mais à la manière d'un être énergique, qui se sent capable de résister au moment même où il cède. Nous ne sommes pas une chose molle, une cire; non, nous sommes une force vigoureusement trempée, et qui ne se livre qu'à bon escient. Lorsque, par le concours de l'objet et du sujet, la représentation a eu lieu, nous en disposons à notre gré. Tantôt nous l'employons à l'instant même, tantôt nous la réservons pour la retrouver dans l'occasion favorable; et la mémoire, plus encore que la représentation sensible, est l'ouvrage de notre activité intellectuelle. Il en est de même, à plus forte raison, de l'intelligence, de l'anticipation, de la faculté du général, de quelque nom qu'on l'appelle. N'est-ce pas en vertu de notre énergie personnelle que nous réunissons ceux de nos souvenirs qui se ressemblent en une notion générale; que nous restreignons l'idée de l'homme à celle d'un pygmée, ou que nous l'amplifions en celle d'un géant; que nous concevons un cyclope, un centaure, un monstre; que nous opposons la mort à la vie? Il en est de même encore du raisonnement, et surtout de la science, la science, que Zénon représentait par la main droite fermée et fortement serrée dans la gauche. L'activité est à tous les degrés de la

connaissance ; et pourquoi ? parce que l'activité, c'est l'âme !

Voilà, en ce qui concerne la théorie de la faculté de connaître, le progrès capital réalisé par le stoïcisme. Mais ce n'est pas le seul. Les stoïciens, surtout Chrysippe, ont corrigé ou perfectionné plusieurs parties du système péripatéticien.

Nous n'avons que peu ou point de données sur les explications qu'ils ont dû tenter des cinq sens. Nous savons seulement, d'une manière très-imparfaite, ce qu'ils ont pensé des deux principaux, la vue et l'ouïe. Or, s'ils se sont mépris sur la nature du premier, en exagérant la part du sujet dans la vision, on ne peut nier qu'ils n'aient admirablement déterminé les conditions d'exercice du second. Ils expliquent l'audition, comme Aristote, par le concours de l'air intermédiaire; mais, ce qu'Aristote n'avait pas fait, ils rendent compte de la transmission du son dans l'air. Le son, en tombant dans l'air, y produit le même effet qu'une pierre dans un étang. Il se fait tout autour des ondulations qui vont toujours grandissant, et qui donnent naissance à la sensation de l'ouïe, au moment où elles rencontrent l'oreille. C'est, on le voit, le système des ondulations, inventé depuis par les modernes.

Relativement à la sensibilité en général, les stoïciens conçoivent d'abord l'impression, à la manière d'Aristote, comme une image formée de creux et de reliefs, et semblable à l'empreinte d'un cachet sur la cire. Mais bientôt ils ont des scrupules. La conception péripatéticienne leur paraît soulever d'invincibles difficultés. Comment un même objet pourrait-il imprimer dans la même âme plusieurs images différentes ? — Ils se corrigent donc, et, s'inspirant de leur point de vue particulier, ils font de l'impression une modification de notre activité intellectuelle.

Enfin, ils élèvent à une perfection plus grande, et

peut-être à la dernière perfection, la théorie spéciale de la conscience, déjà si complète et si profonde dans la doctrine d'Aristote. Pour eux, comme pour le chef du Lycée, ce que nous appelons la conscience, en réalisant une abstraction, n'est et ne peut être que l'attribut général de la pensée. Penser, et penser sa pensée, c'est un seul acte indivisible. Mais d'où vient que, en pensant, on pense sa pensée? Aristote avait répondu : c'est que le sujet devient identique à l'objet dans l'acte de la connaissance. Le sens, dans la sensation, devient sensible, et se sent lui-même; l'intelligence, dans l'intellection, devient intelligible, et se conçoit elle-même. A tort ou à raison, les stoïciens rejettent l'identité de l'objet et du sujet dans le phénomène cognitif, et cherchent une autre explication de la conscience. Or, cette explication est la plus simple qui se puisse imaginer, et, à mon avis, la seule vraie. Il est dans la nature de la pensée de se réfléchir elle-même. Une pensée qui ne se penserait pas ne serait pas plus une pensée, qu'une lumière qui ne s'éclairerait pas ne serait une lumière. Qu'est-ce qu'une lumière non lumineuse? Ce que serait une pensée non réflexive : une palpable absurdité.

Mais il ne faudrait pas croire que le stoïcisme a réalisé ces progrès, et, en général, produit ses doctrines, d'une manière soudaine, par sa seule énergie, sans provocation étrangère. Il naît dans une époque de luttes incessantes, entre le pyrrhonisme et l'épicuréisme, déjà aux prises, et la nouvelle Académie, qui semble n'avoir d'autre mission que de le combattre à outrance; il vit dans la guerre, sans cesse occupé à se retrancher, à attaquer, à se défendre; il se développe par la contradiction, et grandit par la rivalité. Celui qui ne tiendrait pas compte de cet état militant de la philosophie à cette époque,

ne pourrait comprendre ni l'origine, ni les phases diverses du Portique.

Malgré la juste importance qu'il attache à la physique, le stoïcisme est avant tout une morale, et cette morale est une protestation contre l'épicuréisme. Point d'Épicure et point de Zénon, point de Cléanthe, point de Chrysippe. Si tous ces philosophes élèvent si haut le principe de la force personnelle, dont ils sont eux-mêmes d'admirables types, c'est qu'ils ont sous les yeux l'irritant spectacle de doctrines relâchées, où l'abandon de soi-même résume toutes les vertus, et l'attente des plaisirs faciles tous les devoirs : *facit indignatio.....!*

Mais ce principe de la force personnelle ne reste pas circonscrit dans la morale des stoïciens : ils l'introduisent dans la psychologie et la logique, où il n'avait pas encore pénétré. Or, cet incontestable progrès, qui fait toute l'originalité de leur psychologie intellectuelle, a encore sa raison déterminante dans les écoles hostiles. Quand l'ennemi dit oui, il est naturel de dire non; et la guerre entre les écoles procède toujours par la contradiction. Or, le pyrrhonisme s'était résumé dans l'Ἐποχή; le stoïcisme devait donc se personnifier en quelque manière dans la Συγκατάθεσις. Comment combattre le doute, sinon par la foi?

La Συγκατάθεσις, éclose sous l'influence du pyrrhonisme, se développe sous celle de la nouvelle Académie. Arcésilas se donnait pour un maître d'ignorance, envoyé par les dieux pour battre en brèche l'orgueil des faux savants. Nouvel Hercule, sa tâche, à lui, c'était de détruire deux monstres horribles, l'*assentiment à la vérité*, et l'amour de la vertu.

On ne lit pas sans intérêt dans Cicéron (1), le dramatique récit du duel de Zénon et d'Arcésilas. On y voit

(1) *Acad.*, II, XXIV.

comment la distinction des représentations *compréhensibles* et des représentations *incompréhensibles* se caractérise plus nettement par les attaques mêmes du terrible académicien, qui, en vertu de cette loi que je rappelais tout à l'heure, oppose à la théorie stoïcienne de la *compréhension* la théorie contraire de l'universelle *incompréhensibilité.*

La guerre allumée entre Zénon et Arcésilas ne s'éteint plus. Elle dure autant que les deux écoles. Un moment, elle met encore en présence deux adversaires dignes de se mesurer. Chrysippe, dont on a dit que les dieux auraient emprunté sa dialectique, s'ils avaient dû raisonner, et Carnéade, que Numénius compare à un corybante furieux, qui parcourt les terres de la philosophie, portant le fer et le feu dans les dogmes scientifiques et religieux. Dans ces luttes ardentes, où les deux partis sont tour à tour vainqueurs et vaincus, tous les points de la théorie stoïcienne de l'esprit humain sont attaqués, défendus, modifiés, perfectionnés. Ce sont d'abord les facultés essentielles qui sont l'objet du combat. « Les nouveaux académiciens, dit Cicéron (1), procèdent d'abord par grandes catégories. En premier lieu, ils attaquent les sens; ensuite les connaissances qui dérivent des sens et font partie de la *coutume;* enfin le raisonnement. » Ce sont ensuite les détails. « Ces divisions générales, dit encore Cicéron (2), ils les morcellent en petites fractions, et dans chacune de ces fractions, qu'ils partagent en leurs moindres parcelles, ils s'efforcent de prouver, qu'à côté des représentations vraies, se trouvent des représentations fausses, en tout semblables aux premières, en sorte que rien ne peut être *compris.* »

(1) *Acad.*, II, XIII.
(2) *Ibid.*

On le voit, le stoïcisme est loin de s'être fait tout seul. Sans doute, il doit beaucoup à l'esprit intérieur qui l'anime; mais il ne doit guère moins aux infatigables poursuites de la nouvelle Académie, à l'hostilité moins active, mais plus profonde du pyrrhonisme, à la sourde rivalité du dogmatisme épicurien.

Que cette rivalité de l'épicuréisme et du stoïcisme ne fasse cependant pas illusion : ces doctrines ennemies sont sœurs par mille endroits. Toutes deux dogmatiques, elles vont chercher les éléments de leur physique dans la philosophie du premier âge, l'une près de Démocrite, l'autre près d'Héraclite; ceux de leur morale, dans la philosophie imparfaitement socratique d'Aristippe et d'Antisthène; ceux de leur psychologie et de leur logique, dans la psychologie et la logique péripatéticiennes. Toutes deux sensualistes, elles se rencontrent dans la même théorie de la connaissance, et jusque dans les mêmes expressions. Ici et là, la sensation est la faculté du particulier, et l'anticipation, que les stoïciens nomment quelquefois νοῦς, celle du général. Ici et là, l'intelligence n'ajoute rien d'original aux données des sens, d'où elle dérive toutes les idées non sensibles par *incidence*, par *similitude*, par *analogie*, par *composition*, etc. Ici et là, le raisonnement est la faculté de découvrir l'obscur par l'évident, l'inconnu par le connu. Les mots κριτήριον, πρόληψις, etc., sont communs aux deux écoles. L'expression toute stoïcienne κατάληψις, dont Cicéron fait honneur à Zénon (1), est déjà dans une phrase d'Épicure, qui, par parenthèse, avait pu la lire dans les écrits d'Aristippe. Et si la théorie des *signes* appartient bien aux stoïciens, il faut du moins convenir qu'il y en a maints vestiges dans

(1) *Acad.*, I, XI.

maintes propositions épicuriennes sur le raisonnement.

Mais, dans cette communauté de pensée et de langage, il y a des différences, et, une seule exceptée, elles sont toutes à l'avantage du stoïcisme.

Les épicuriens, proclamant l'infaillibilité des sens à l'état normal, ont manifestement raison contre les stoïciens, qui distinguent des représentations vraies et des représentations fausses. Les erreurs des sens sont des erreurs d'opinion, c'est-à-dire de jugement; et s'ils nous trompaient, nous n'aurions aucun moyen de nous détromper. Les épicuriens conservent pure la tradition péripatéticienne, quoique, préoccupés de la théorie atomistique des sensations, ils ne reproduisent point les profondes et lumineuses distinctions d'Aristote. Les stoïciens, fidèles sur tous les autres points, abandonnent malheureusement celui-là, et, dans le trouble où les jette le scepticisme, ils ouvrent eux-mêmes la brèche par où l'ennemi entre dans la place (1). C'est la partie faible de cette forte doctrine.

Mais combien le stoïcisme l'emporte par tout le reste! Par des explications plus vraies, ou du moins plus vraisemblables, des différentes sensations : se peut-il rien de plus chimérique que la théorie des images et des émanations? Par une énumération plus complète, plus systématique, des procédés divers par lesquels l'intelligence dérive des idées sensibles d'autres idées d'un autre caractère : la liste épicurienne est tout-à-fait arbitraire. Par la constatation et l'explication de cette vertu singulière de la pensée se pensant elle-même : Épicure, malgré sa consanguinéité avec le cyrénaïsme, n'y avait pas songé.

(1) Ne sait-on pas que Chrysippe, *la colonne du Portique*, ayant recueilli toutes les objections qu'on peut élever contre la véracité des sens, se trouva impuissant à se réfuter soi-même? (Cic., *Ac.*, II, xxvii).

Par la part considérable, mais vraie, faite au sujet dans la formation de la connaissance, qu'Épicure, placé au point de vue mécanique, rapportait tout entière à l'objet. Enfin, par une détermination plus rigoureuse et plus précise du sensualisme.

Arrêtons-nous un instant. Avant de quitter la ville de Minerve, véritable temple du goût et du savoir, et de mettre à la voile pour Alexandrie, saluons de la pensée tous ces lieux immortalisés par le génie : l'Académie, le Lycée, le Pœcile! Avant de pénétrer dans une période nouvelle, où le mélange d'un autre esprit altérera celui de la Grèce, embrassons d'un regard rétrospectif cette glorieuse période où le génie hellénique, dans sa pureté comme dans sa force, brille d'un tel éclat que, aujourd'hui encore, nous en sommes tout illuminés!

Un homme unique, sans imitateurs comme sans modèles, Socrate, ouvre, remplit, résume cette période, à laquelle il donne son nom. Platon, Aristote, Épicure, Zénon, qu'est-ce? Socrate, avec la nécessaire différence des esprits et des caractères, des temps et des circonstances. Pour tous, comme pour Socrate, le type des êtres, c'est l'homme; le principe et la règle des connaissances, la connaissance de l'homme. Tous opposent à l'élan du génie le contre-poids du bon sens. Tous tempèrent l'esprit spéculatif par l'esprit pratique, et la métaphysique par la morale.

Mais Platon est par excellence le disciple de Socrate. Il le répète, en le développant à l'infini; il en est l'organe puissant et harmonieux, *os magna sonaturum.* En partant du *genre*, mis en lumière par Socrate, il arrive à l'idéal; en partant de la *Maieutique*, il arrive à la réminiscence, et découvre ainsi, dans l'univers, un nouvel ordre d'existences, dans l'intelligence une nouvelle faculté. Mais il

n'a qu'indifférence pour le réel, et que mépris pour les sens.

Aristote prend en main la cause du réel est des sens méconnus, et la gagne au tribunal du sens commun et de la philosophie. Rien de plus admirable que son analyse de la faculté de sentir. Ensuite, il attaque, avec plus de violence que de force, l'idéal, chimère impossible, et la réminiscence, rêve absurde. Non qu'il réduise l'univers à l'élément sensible, et l'homme à la sensibilité. Lui aussi, il admet l'intelligible et l'intelligence, mais l'intelligible n'est que le général, et l'intelligence que l'induction. Du reste, sa théorie de l'induction n'est pas moins profonde que la théorie platonicienne de la réminiscence.

Épicure et Zénon, avec des différences sans nombre, se rangent également sous l'étendard d'Aristote. Même foi exclusive dans le réel; même confiance légitime au témoignage des sens; même ignorance, même dédain de l'idéal; même interprétation de l'intelligible, qui n'est toujours que le général, et n'a d'existence qu'au sein du particulier; de l'intelligence, qui n'est que l'anticipation, et dépend étroitement des sens.

Malgré leur incontestable infériorité, ils apportent leur pierre à l'édifice d'Aristote. L'ingénieuse théorie des épicuriens sur l'opinion, la profonde théorie des stoïciens sur l'assentiment marquent un double progrès, dont il n'est pas permis de ne pas tenir compte.

Résumons encore ce résumé. Tous les philosophes de la période socratique distinguent la sensibilité et l'intelligence en nous, comme ils distinguent hors de nous le sensible et l'intelligible. Mais on peut se représenter les sens de deux manières, comme trompeurs et comme véridiques : la première opinion est celle de Platon; la seconde, celle d'Aristote, Épicure et Zénon. De même, on peut voir dans l'intelligence deux choses: la faculté

de penser l'idéal par réminiscence, ou la faculté de concevoir le général par induction : la première définition est celle de Platon; la seconde, celle d'Aristote, Épicure et Zénon. A voir les choses de haut, il n'y a dans tout cet âge que deux théories sur l'esprit humain, comme il n'y en a que deux sur le monde.

LIVRE TROISIÈME.

CHAPITRE Ier.

ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

PLOTIN.

Il est curieux d'observer comment le génie grec, épuisé par sa fécondité même, retrouve peu à peu sur un autre sol, au contact d'une autre civilisation, une sève, une activité nouvelles. Transplanté subitement, il se fût éteint subitement. Mais la ville d'Alexandre, orientale par sa position géographique, était encore grecque par son origine. L'esprit de l'Orient y soufflait, mais tempéré. De plus, le Musée était comme une petite ville dans une grande, et cette petite ville, toute peuplée de Grecs, semblait une autre Athènes. La philosophie grecque put donc s'y acclimater sans péril, et recevoir l'influence orientale lentement et dans la mesure qui lui convenait.

Aussi, que voit-on d'abord? Toutes les doctrines de la Grèce se reproduisant sans modification appréciable. C'est le platonisme, qui végète obscurément dans l'Institut des Lagides, jusqu'à ce qu'il se répande dans Alexandrie et dans tout l'empire romain par les soins d'Atticus, Albinus,

Caius, etc. C'est le péripatétisme, apporté par Démétrius de Phalère, commenté par Xénarque, Boéthus de Sidon, Ariston, etc. C'est le stoïcisme, introduit vraisemblablement par Sidonius, propagé par Sphérus, Sotion, Satyrus, etc. C'est le cynisme, le cyrénaïsme, l'épicuréisme, toutes les écoles grecques enfin, fuyant la mère-patrie, et venant demander à un ciel étranger la vie qui leur manque sur le sol natal.

Puis, avec le temps, l'esprit oriental exerçant sur l'esprit grec une première action, sourde et latente, il se fait une sorte de partage entre les doctrines, les unes s'enfonçant dans l'oubli, les autres se mettant en relief, et s'alliant par leurs affinités naturelles. Ces dernières sont le pythagorisme et le platonisme, le péripatétisme et le stoïcisme. Modératus de Gadès unit les deux premières doctrines : c'est un pythagoricien platonisant. Alcinoüs tente un rapprochement entre l'Académie et le Lycée (1), c'est un platonicien aristotélisant. Il y a du stoïcien dans Apollonius de Thyane, qui relève premièrement de Pythagore. De ces combinaisons diverses, il résulte enfin une sorte de synthèse philosophique, dans laquelle la doctrine de Platon absorbe le pythagorisme, et domine le Lycée et le Portique. Remarquez que cette synthèse, ainsi composée, renferme ce que la philosophie grecque a de plus considérable, et à la fois ce qu'elle a de plus sympathique au mysticisme oriental.

Vient enfin une troisième phase. La philosophie grecque, déjà travaillée à son insu par l'esprit de l'Orient, s'y livre avec réserve, mais sciemment et de propos délibéré. Sans cesser d'être rationnelle, elle devient mystique. Ce

(1) Rien de plus intéressant à observer que le mélange des deux doctrines dans la théorie de la connaissance, exposée par Alcinoüs. *Introd. à la philosophie de Platon*, ch. IV.

progrès apparait faiblement dans Plutarque, Apulée, Cronius ; il est déjà très-sensible dans Numénius : « Il faut, dit-il, que celui qui traite du Bien, et qui a scellé sa doctrine des témoignages de Platon, remonte plus haut, et se rattache aux doctrines de Pythagore. *Il faut qu'il en appelle aux nations célèbres, aux cérémonies, aux dogmes, aux institutions qui, ayant été établis par les Brahmes, les Juifs, les Mages et les Égyptiens*, se trouvent d'accord avec les doctrines de Platon (1). »

Chose à noter, le mysticisme oriental ne fait pas seulement invasion dans la théologie de Numénius, il se place au faîte de sa théorie de l'esprit humain :

« Nous pouvons connaître les corps, soit par les signes de l'analogie, soit par les propriétés distinctives qu'ils renferment. Quant au Bien, il n'y a aucun moyen de le connaître, ni par l'analogie du sensible, ni par la présence d'aucun objet. Mais, de même qu'un homme assis à un lieu d'observation atteint de ses regards perçants un frêle navire lancé en pleine mer, une simple barque de pêcheur, nue, solitaire, et couverte par les flots; *de même celui qui s'est retiré loin des choses sensibles s'unit au bien seul à seul, dans un commerce où il n'y a plus ni homme, ni animal, ni corps grand ou petit, mais une solitude ineffable, inénarrable et divine, que remplissent tout entière les mœurs, les habitudes, les grâces du bien, et dans laquelle se tient le bien, au sein de la paix et de la sérénité, gouvernant avec bienveillance, et veillant sur l'essence.* Et celui qui, adonné tout entier aux choses sensibles, s'imaginerait y recevoir la visite du bien, et croirait le rencontrer au sein d'une grossière sensualité, celui-là se tromperait tout-à-fait; car, en réalité, il faut un art divin

(1) Eusèb., *De bono*, VIII, VII, trad. Vacherot, *Hist. de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 319.



et non vulgaire pour parvenir au bien Et le meilleur moyen est d'abandonner les choses sensibles, de s'appliquer fortement aux mathématiques, et de contempler les nombres, jusqu'à ce qu'on arrive à la science supérieure, qui consiste à savoir ce que c'est que l'Un (1). »

Nous voilà au seuil de l'école d'Alexandrie. Numénius est le précurseur de la philosophie græco-orientale, comme Ammonius en est le fondateur, Plotin l'organisateur, Porphyre le rédacteur, Proclus le commentateur. Ce que les autres exécutent avec grandeur, il l'a conçu et ébauché, à savoir, une doctrine qui n'est pas moins que la philosophie grecque, condensée dans le platonisme, vivifiée, développée, couronnée par le mysticisme oriental. C'est ce que prouvent jusqu'à l'évidence de nombreuses analogies, même dans les détails (2); analogies telles, que Plotin a pu être accusé de plagiat par des esprits prévenus (3).

Voulez-vous voir ressortir avec éclat le caractère essentiel de cette philosophie, ancienne dans sa nouveauté, dont le foyer est à Alexandrie, et le théâtre partout, à Rome, à Pergame, à Athènes? Observez-la dans son opposition à l'école juive et au gnosticisme (4). Filles de l'Orient, ces doctrines restent purement orientales, même en empruntant l'élément grec, parce qu'elles l'absorbent. La philosophie alexandrine est grecque avant tout : elle prétend rester exclusivement grecque, exclusivement platonicienne, même lorsqu'elle puise le plus largement

(1) Eusèb., *Præp. év.*, XI, xxii, trad. Vach., *Ibid.*

(2) Voir ci-après un argument sur l'immatérialité de l'âme, commun à Numénius et à Ammonius, et que reproduira Plotin.

(3) Porphyre a victorieusement réfuté ce grief.

(4) Plotin avait écrit un livre contre les gnostiques, que Porphyre a fait entrer dans les *Ennéades*.

aux sources mystiques. Ce qu'elle prend à l'Orient, à l'en croire, Platon l'avait pensé. Elle ne fait qu'écrire les ἄγραφα δόγματα, et donner à l'histoire un *néo-platonisme!*

Se peut-il que la science de l'esprit humain reste stationnaire dans une telle école? Se peut-il que les grandes doctrines de la Grèce se rapprochent et se combinent, sans se corriger et se compléter? Que le rationalisme hellénique s'inspire du mysticisme oriental, sans résultat, sans progrès? S'il ne s'agissait que de décider cette question, un mot suffirait. Mais, pour y répondre utilement, il faut exposer, en l'approfondissant, la doctrine alexandrine de la faculté de connaître.

..... vastum maris æquor arandum!

Ammonius Saccas est le Socrate du nouveau platonisme. Lui non plus, il n'a rien écrit. C'était, dit Hiéroclès (1), un homme inspiré des dieux. « Il fut le premier qui, s'attachant avec enthousiasme à ce qu'il y a de vrai dans les systèmes, et élevant ses regards au-dessus des opinions vulgaires qui déshonoraient la philosophie, comprit bien les doctrines de Platon et d'Aristote, et les réunit en un seul et même esprit, livrant ainsi la philosophie pacifiée à ses disciples. »

Il faut croire, malgré le silence d'Hiéroclès, qu'Ammonius ne se déroba pas plus que Numénius à l'influence orientale. Il dut, en effet, y avoir d'intimes rapports entre ces philosophes, puisque Némésius (2) leur attribue la même démonstration de l'immortalité de l'âme.

« Les corps étant, *de leur nature*, changeants, toujours en dissolution, *totalement divisibles à l'infini*, en telle

(1) Photius, *Bibl.*, p. 461. Voir aussi p. 127 et 173.

(2) *De nat. hom.*, II, p. 70, édit Matthæi.

sorte que rien ne reste fixe en eux, il leur faut nécessairement *un principe qui rapproche, unisse, enchaîne leurs parties*. Ce principe, nous l'appelons âme. Si donc l'âme est un corps, fût-ce le plus subtil des corps, quel principe lui donnera la consistance et l'unité? Car nous venons de voir que tout corps a besoin d'un principe d'unité. On raisonnera ainsi à l'infini, jusqu'à ce qu'on rencontre quelque chose d'incorporel. »

Comment se comporte cette âme incorporelle dans son commerce avec le corps?

« Telle est leur nature que les intelligibles s'unissent aux choses capables de les recevoir, lesquelles sont multiples et confuses, et qu'en s'y unissant, ils demeurent purs et incorruptibles, comme il arrive lorsque deux objets sont simplement juxtaposés. Quant aux corps, l'union opère une modification dans les parties qui se rapprochent, puisqu'il en résulte d'autres corps : c'est ainsi que les éléments forment les composés; que la nourriture devient du sang, le sang de la chair, etc. Quant aux intelligibles, l'union a lieu, sans qu'il s'ensuive aucune modification. C'est qu'il répugne à la nature de l'intelligible de changer d'essence. Il peut cesser d'être, mais non être autrement. Il ne peut pas même cesser d'être, car il est immortel. D'ailleurs, pour ne parler que de l'âme, qu'est-ce que l'âme? La vie. Si elle changeait en se mêlant au corps, elle ne serait donc plus la vie. Et que procurerait-elle au corps, si elle ne lui donnait pas la vie? Donc l'âme ne change pas de nature dans l'union (1). »

Il n'est pas possible qu'Ammonius se soit arrêté là. Sans nul doute, après avoir étudié l'âme en elle-même, et dans ses rapports avec le corps, il l'aura observée dans

(1) Nemes, *De nat. hom.*, III, p. 129, édit. Matthæi.

ses facultés, et singulièrement dans celle de connaître. Mais ces recherches ont péri sans laisser de traces. Ou plutôt, elles sont certainement dans les Ennéades, mais sans qu'on puisse distinguer la part du maître de celle du disciple.

Outre Plotin, on compte parmi les principaux disciples d'Ammonius : Hérennius, Origène et Longin. Or, nous ne savons rien du premier, et ce que nous savons du second est sans rapport avec l'âme et l'intelligence, objet de ces études. Quant à Longin, Eusèbe nous a conservé un fragment de son Commentaire du Phédon, qui, ayant trait à la nature de l'âme, mérite de trouver place ici :

« Pour parler en général, tous ceux-là me paraissent s'être écartés de la vraie manière de raisonner, qui ont soutenu que l'âme est un corps. Car, comment peut-on soutenir, sans absurdité, que ce qui est propre à l'âme ressemble à quelqu'élément? Comment pourrait-elle être le produit de mélanges et de fusions? Ces mélanges, ayant lieu de plusieurs manières, engendrent nécessairement les formes d'un grand nombre d'autres corps, dans lesquels on peut voir, sinon immédiatement, au moins de loin, le principe élémentaire lui-même, et le travail de transformation qui le fait arriver à un second ou troisième composé. Mais on ne trouve dans les corps aucun indice des choses de l'âme, s'efforçât-on, avec Épicure et Chrysippe, de tourmenter la pierre, et d'en extraire toutes les propriétés du corps, pour y chercher l'origine des fonctions de l'âme. Car, quel est le *souffle*, si subtil qu'on le suppose, qui pourrait expliquer l'imagination et le raisonnement? Quelle est la *figure dans les atomes* qui aurait, entre toutes les autres, assez de vertu et de souplesse pour engendrer la sagesse, lors même que ces atomes se combineraient pour former un nouveau corps?... Qui ne

s'indignerait à bon droit que Zénon et Cléanthe aient traité l'âme avec assez peu de respect pour soutenir qu'elle n'est que l'exhalaison d'un corps solide? Qu'y a-t-il de commun, grands dieux, entre une exhalaison et l'âme! Et comment pouvaient-ils, assimilant ainsi à ce phénomène naturel notre âme et celle des animaux, conserver les représentations, les souvenirs constants, les désirs et les volontés, qui ont pour but l'intelligence des choses? Est-ce que les dieux aussi, et ce Dieu suprême, qui pénètre tout de sa vie, les choses terrestres et les choses célestes, seront considérés comme une exhalaison, une fumée, une vaine apparence? Ne respecterons-nous pas les paroles des poètes qui, bien qu'ils n'aient pas une connaissance exacte des dieux, guidés par le sentiment universel des hommes, et inspirés par les muses, ont dit sur les dieux des paroles plus graves, et n'ont parlé ni d'exhalaisons, ni d'air, ni de souffle, ni de pareilles vanités (1)? »

Qu'Ammonius ait conçu l'idée fondamentale de la philosophie nouvelle; qu'Hérennius, Origène et Longin l'aient plus ou moins développée sur tel ou tel point, c'est ce qu'on ne saurait mettre en doute. Il n'en reste pas moins vrai que le néo-platonisme est l'œuvre de Plotin.

Plotin est manifestement un de ces hommes que la Providence a prédestinés au rôle qu'ils jouent. Pour fonder l'alliance de la Grèce et de l'Orient, il fallait un ardent amour de la science grecque et orientale : Plotin lit, médite, s'assimile Platon, Aristote, toute la philosophie de la Grèce. Il ne néglige rien pour connaître à fond la sagesse du vieil Orient, et, dans l'espoir de visiter la

(1) Eusèb., *Præp. evang.*, XV, xxi, trad. Vacherot, *Hist. de l'éc. d'Alex.*, t. I, p. 356, 357.

Perse et l'Inde, il n'hésite pas à s'adjoindre à l'armée de l'empereur Gordien. Mais pour digérer tous ces éléments divers, pour les unir, pour les combiner en un organisme où le sang, la chaleur et la vie circulassent d'une extrémité à l'autre, il fallait, avec une immense érudition, une originalité puissante : Plotin a cette originalité. Elle se révèle à la profondeur de ses méditations, que rien ne peut interrompre, à cette fièvre qui ne permet pas à l'écrivain de former des caractères trop lents pour une pensée qui se précipite, à cet enthousiasme qui illumine le visage de l'orateur, met des éclairs dans ses yeux, une rosée céleste sur son front (1).

Disciple de Platon et d'Aristote, studieux amateur de la Grèce et de l'Orient, érudit et inspiré : tel est Plotin, homme extraordinaire qui unit tous les contrastes dans sa personne, tous les systèmes dans sa doctrine, et dans son style tous les styles, la poétique abondance de Platon, la précision et les abstraites formules d'Aristote; la méthode sévère du rationalisme grec, les élans et les caprices du mysticisme oriental; le poids de la tradition, les ailes du génie !

I.

DE L'AME.

L'homme n'est pas simple ; il y a en lui une âme et un corps (2). Or, ces deux principes, quel que soit le rapport qui les unit, sont essentiellement différents.

L'essence du corps est d'être composé. Étant étendu, il est indéfiniment divisible en parties sans lien naturel,

(1) Porph., *Vita Plotini*, pass.
(2) *Ennéad.*, IV, l. VII, ch. I.

et qui, laissées à elles-mêmes, se disperseraient aussitôt. Aussi les sens nous le montrent-ils dans un mouvement incessant, dans une perpétuelle dissolution. On dirait qu'il va se réduire en poussière, en fumée, se perdre dans le vide, s'évanouir dans le néant. Mais l'âme est là, comme l'unité dans la multiplicité, comme la force dans l'impuissance. Elle arrête les molécules dans leur fuite, et les enchaîne dans les liens de la vie (1). L'âme est si peu le corps que, sans l'âme, il n'y a point de corps possible. L'âme ôtée, tous les corps retourneraient à la matière, qui ne recevrait plus aucune forme. Que dis-je? La matière elle-même ne saurait subsister. En l'absence de tout principe actif d'unité, ce ne serait plus qu'une masse dans un désordre insensé, dans une agitation sans règle et sans frein (2).

Tel est le corps, telle est l'âme, telle est leur différence profonde. Le corps est une collection confuse de parties fugitives; l'âme est un principe d'unité, d'ordre et de vie. Le corps proprement dit n'existe que par la vertu de l'âme (3).

Toute autre opinion ne soutient pas l'examen. Impossible de rapporter l'âme à tel ou tel des éléments, ou à leur combinaison (comme l'ont fait les philosophes de la première période). En effet, l'âme est proprement la vie. Or, ni le feu, ni l'air, ni l'eau, ni la terre, ne sont naturellement vivants. Lorsqu'ils vivent, c'est d'une vie empruntée, qu'ils doivent à la présence de l'âme. Quant aux philosophes qui résolvent les éléments en des parties plus simples (4), ils n'ont jamais songé à en faire des âmes.

(1) *Enn.*, IV, VII, 1.
(2) *Ibid.*, 3.
(3) Mêmes passages, et pass.
(4) Les triangles, les infiniment petits de Platon.

Veut-on que chaque élément soit privé de la vie, et qu'elle résulte de leur concours? C'est une absurdité. Comment des principes sans vie pourraient-ils, en se réunissant, produire la vie? Comment des principes sans intelligence pourraient-ils, en se réunissant, produire l'intelligence? D'ailleurs, s'il y a mélange, il faut une puissance qui préside à ce mélange, et c'est bien plutôt cette puissance qui est l'âme. Comment l'âme serait-elle un corps, simple ou composé? Il n'y aurait ni corps simples ni corps composés, sans l'âme qui remplit l'univers! N'est-ce pas, en effet, la *raison (séminale)* qui, en s'ajoutant à la matière, *forme* le corps? Et d'où procède la *raison*, si ce n'est de l'âme (1)?

Dira-t-on (avec les épicuriens) que ce sont des atomes, des particules indivisibles qui, en se rapprochant, forment l'âme par leur concert? Mais alors l'âme aurait plusieurs parties, et, comme il arrive dans tout composé, chaque partie serait différente du tout : or, l'âme est partout entière, et jamais différente d'elle-même. Comment expliquer le sentiment avec des atomes insensibles? l'unité de la vie et la *communauté des impressions* avec des atomes distincts, séparables, indépendants? Singulière âme, qui est un corps; singulier corps, qui est un agrégat d'indivisibles (2)! On n'échapperait pas à toutes les difficultés, en définissant l'âme un atome. Il est impossible d'admettre que le corps le plus simple, en tant que corps, c'est-à-dire en tant que matériel, ait la vie par soi-même. En effet, la matière est tout-à-fait dépourvue de qualités. Ce serait donc plutôt la forme qui serait la vie. Or, de deux choses l'une : ou cette forme est *une essence distincte*, et, dans ce cas, l'âme n'est pas un corps;

(1) *Enn.*, IV, VII, 2.
(2) *Ibid.*, 3, 5.

ou cette forme est simplement *une manière d'être* de la matière, et, dans ce cas, il reste à expliquer d'où et comment cette manière d'être, qui n'est pas moins que la vie, est descendue dans la matière ; car il n'est au pouvoir de la matière de se donner ni forme, ni vie, ni âme. Tout cela ne lui peut venir que d'un principe étranger et supérieur à toute la nature corporelle (1).

Il est des philosophes (les stoïciens) qui, contraints de reconnaître que l'âme est d'une nature supérieure au corps, la font consister en un *feu*, un *souffle intelligent*. Mais si la vie et l'âme ne sont rien qu'un souffle, pourquoi ajoutent-ils : *d'un certain caractère*, πῶς ἔχον, essayant par là de se tirer d'affaire, toutes les fois qu'ils sont forcés de poser, outre les corps, une *nature active?* S'ils avouent que l'âme n'est pas toute espèce de souffle, et il le faut bien, puisqu'il y a des milliers de souffles inanimés; s'ils lui attribuent un caractère distinctif, ce caractère est donc positif, réel. S'il n'était pas réel, il serait comme s'il n'était pas, et l'âme devrait être définie un souffle quelconque. S'il est réel, il appartient à l'ordre des existences. C'est donc autre chose que le *sujet* ou la matière; c'est donc un principe immatériel, une *autre nature*, une *nature raisonnable*. L'âme n'est donc pas plus un souffle qu'elle n'est un agrégat d'atomes ou un atome, un composé des éléments ou un élément (2).

Quelle que soit l'hypothèse que l'on adopte, dès là qu'on fait l'âme corporelle, il n'y a plus moyen de rendre compte ni du mouvement, ni du plaisir et de la douleur, ni de la sensation, ni du souvenir, ni de la pensée (3).

Chaque corps n'ayant qu'une manière de se mouvoir,

(1) *Enn.*, IV, VII, 3.
(2) *Ibid.*, IV, VII, 4.
(3) *Ibid.*, 5, 6, 7, 8.

comment une âme corporelle pourrait-elle être cause de mouvements divers? On répondra (les stoïciens) que les uns procèdent de la volonté, les autres, des *raisons (séminales)*. Fort bien! Mais la volonté n'est pas la qualité d'un corps; et, quant aux *raisons*, elles sont bien dans le corps, mais elles y viennent d'en-haut (1).

Quand on a mal au doigt, le mal est dans le doigt, mais le sentiment du mal est dans l'âme. Comment cela a-t-il lieu? Par *transmission*, dira-t-on (toujours les stoïciens). Le *souffle animé qui environne le doigt*, reçoit d'abord l'impression, puis la transmet au souffle animé de la partie voisine, et ainsi de suite jusqu'à la *partie directrice* de l'âme. A la bonne heure! Mais cela souffre mille difficultés. Toutes les parties intermédiaires, depuis le doigt jusqu'au cœur, devront sentir l'impression primitive, laquelle se communique de proche en proche; autrement aucune ne la sentirait : voilà donc une multitude de sensations où il n'y en a réellement qu'une seule. De plus, chaque partie ne sent que sa propre impression, de sorte que la partie directrice, réduite à la sensation de ce qui se passe en elle, ignore ce qui se passe dans le doigt. Notez bien ceci : dans un corps, quel qu'il soit, il est toujours impossible qu'une partie sente l'impression d'une autre partie; et voilà pourquoi le sentiment du plaisir et de la douleur est inexplicable avec une âme corporelle (2).

Pour sentir, il faut qu'un être soit *un* et le *même* dans toutes les perceptions. Si les choses du dehors, si les différentes qualités des corps pénètrent en nous par plusieurs organes sensibles, si l'une frappe nos yeux et l'autre nos oreilles, il faut bien qu'il y ait un commun principe, ἕν τι, où elles se réunissent toutes. Comment

(1) *Enn.*, IV, VII, 5.
(2) *Ibid.*, 7.

pourrait-on dire que celle-ci n'est pas celle-là, comment pourrait-on les comparer, si les impressions sensibles ne convergeaient toutes à la fois vers le même principe? Ce principe est comme un centre, et les sens particuliers comme des lignes qui s'y dirigeraient de la circonférence. Or, ce principe central ne peut pas ne pas être veritablement un, ἓν ὄντως. Car, s'il était multiple, si on y pouvait distinguer comme les deux extrémités d'une ligne, il faudrait supposer que les impressions sensibles se réunissent en un point intermédiaire, lequel serait véritablement un. Autrement, une partie sentirait une chose, une autre partie une autre chose, sans qu'il y eût plus de rapport entre ces deux sensations d'un même être, qu'entre la vôtre et la mienne. Donc, point de sensation dans une âme divisible, c'est-à-dire corporelle (1).

Point de souvenir. Si l'âme était corporelle, elle changerait sans cesse. Ce serait à chaque instant une âme nouvelle. A chaque instant, l'âme serait comme étrangère en nous, et elle ignorerait ce que la précédente a pensé. Que deviendrait la mémoire dans cette succession d'âmes (2)? Si l'âme était corporelle, il faudrait supposer que, ainsi qu'un cachet imprime son image sur la cire, de même les objets sensibles impriment la leur dans le sang, ou dans l'air. S'ils l'imprimaient dans des substances humides, comme il est vraisemblable, les empreintes se confondraient, et il n'y aurait pas de mémoire. Si les empreintes restaient, ou bien elles feraient obstacle à celles qui viendraient ensuite, et il n'y aurait plus de perception; ou bien elles seraient effacées par les nouvelles, et il n'y aurait plus de souvenir (3).

Enfin, point de pensée. Sentir, c'est connaître par le

(1) *Enn.*, IV, VII, 6.
(2) *Ibid.*, 5.
(3) *Ibid.*, 6.

moyen du corps : donc, penser, c'est connaître *sans le corps*. Autrement, penser serait la même chose que sentir. Mais si l'âme qui pense *connaît sans le corps*, à plus forte raison ne pense-t-elle qu'à la condition de ne pas être un corps. Comment une âme matérielle penserait-elle l'immatériel ; une âme étendue, ce qui n'a nulle grandeur ; une âme indéfiniment divisible, l'absolu indivisible ? La difficulté ne serait pas moindre, lors même que les intelligibles seraient engagés dans la matière, puisqu'il faudrait toujours admettre que l'âme, en les pensant, les sépare de leur sujet matériel (1).

En résumé, l'âme n'est ni une combinaison des éléments, ou un élément ; ni un agrégat d'atomes, ou un atome ; ni un souffle, quel que soit le caractère de ce souffle : pas une de ses facultés n'est compatible avec la nature corporelle. Mais, si elle n'est pas le corps même, n'en serait-elle point l'*harmonie* ? Ne serait-elle point l'*entéléchie*, c'est-à-dire l'acte, la perfection d'un corps organisé pour vivre ?

Ni l'un ni l'autre (2). L'âme n'est pas l'harmonie du corps. L'âme est essentiellement *antérieure*, c'est une cause ; l'harmonie est essentiellement *ultérieure*, c'est un effet. L'âme commande au corps, elle lui donne des ordres, souvent même elle lui livre combat, toutes choses que ne peut faire l'harmonie (3). L'âme n'est pas l'entéléchie du corps. Dans cette hypothèse, l'âme se diviserait comme le corps, varierait avec le corps. Il n'y aurait plus de lutte de la raison contre la passion ; l'homme serait un être indistinct, livré tout entier à l'action unique de chaque sentiment, sans désaccord avec lui-même. La

(1) *Enn.*, IV, II, 1.
(2) *Ibid.*, 8.
(3) *Ibid.*, II, 1.

sensation serait encore possible, mais non la pensée pure : ce qui a forcé les péripatéticiens à introduire une autre âme, savoir, l'intelligence, νοῦς, qu'ils font immortelle. Où serait l'indépendance de l'âme, et comment penserait-elle, comment raisonnerait-elle sans le corps, si elle n'en était que la forme (1)?

L'âme n'est rien du corps. Elle existe si peu par lui que c'est au contraire lui qui existe par elle. C'est une essence véritable, οὐσία, qui ne doit rien qu'à elle-même (2). En effet, il faut de toute nécessité qu'il y ait, outre les corps, une autre nature, ayant par elle-même l'être, cet être vraiment être, τὸ ὄντως ὄν, qui ne devient pas, qui ne périt pas : autrement toutes choses s'évanouiraient sans retour. C'est l'âme qui fait le salut, comme la beauté de chaque corps et de tous les corps. Elle est le principe du mouvement : elle meut tout le reste, et se meut elle-même. Elle est le principe de la vie : la vie qu'elle communique au corps, elle la possède en elle-même, sans pouvoir jamais la perdre. On conçoit, en effet, que tous les êtres ne peuvent pas vivre d'une vie empruntée : il faut donc qu'il y ait une nature premièrement vivante, nécessairement incorruptible et immortelle, d'où la vie se répande dans la matière (3). Telle est l'âme. Comme on le voit, l'âme appartient à la sphère intelligible, divine; c'est de là qu'elle vient, là qu'elle retourne (4) : ce qui nous explique cette noble pensée de Plotin mourant : « Je m'efforce de rendre au Dieu de l'univers la partie divine de moi-même (5). »

(1) *Enn.*, IV, II, 1.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, IV, VII, 9.
(4) *Enn.*, X, II.
(5) Porphyre, *Vita Plotini.*

Cette savante et profonde discussion sur la nature de l'âme a surtout un caractère historique et polémique. A part l'argument principal (1), qui se trouve déjà avec moins de développement, mais plus de force, dans Ammonius et Numénius, Plotin n'établit guère sa propre opinion qu'en réfutant celles de ses prédécesseurs. Armé d'une dialectique aussi souple que nerveuse, il prend tour à tour à partie les *physiciens* de la première période, et les *matérialistes* de la seconde, c'est-à-dire les épicuriens et les stoïciens, les stoïciens surtout; et, après les avoir combattus par des raisons particulières, tirées de la nature de chaque doctrine, il les accable tous à la fois, en démontrant, comme Longin, mais d'une façon bien autrement philosophique, que toutes les facultés de l'âme, les plus humbles comme les plus hautes, sont absolument incompatibles avec l'essence corporelle. Il ose même s'attaquer à Aristote. Que dis-je? Il ne s'incline même pas devant l'autorité magistrale de Pythagore, s'il est vrai que la définition de l'âme par l'harmonie du corps soit d'origine pythagoricienne. Il ne respecte que Platon.

Qu'est-ce à dire? Plotin n'est-il dans cette question que le lointain écho de l'Académie? Il est cela, et autre chose encore. Platon avait beaucoup insisté sur la nature mobile, changeante, toujours renouvelée du corps; Platon avait considéré l'âme comme le principe du mouvement et de la vie; Platon l'avait mise au rang des intelligibles. Mais Platon n'avait pas, comme Plotin, rapporté à l'âme l'origine et la conservation du corps; il n'avait pas fait de l'âme le lien vivant des parties éparses et inertes du corps. Cette conception extra-platonicienne, et qui n'est pas de Plotin, puisqu'on la rencontre déjà dans Ammonius et

(1) Celui-là même par lequel s'ouvre la discussion.

Numénius, d'où vient-elle? A qui en faut-il faire honneur? A la Grèce, ou à l'Orient?

On serait tenté de la croire d'origine péripatéticienne et stoïcienne. Aristote, voulant prouver la simplicité de l'âme, n'avait-il pas fait voir en elle le principe interne qui rassemble les parties du corps en un faisceau, et les tient fortement unies? Les stoïciens ne définissaient-ils pas la matière par l'inertie, et l'âme par l'activité? Cependant, Plotin a pu s'inspirer également de la philosophie des Hindous, et plus particulièrement du système Védanta.

Là aussi, la matière ne peut se tirer du repos, ni se donner aucune modification; là aussi, c'est l'âme qui apporte la vie au corps, et la lui retire en se retirant (1). Pour elle, elle n'a ni naissance ni mort; elle est une portion de la substance divine, elle est infinie, éternelle, intelligente, véritable (2).

Notez que les védantins combattent aussi leurs adversaires, les lôkâyatikas et les tchârvakas, et que parmi leurs arguments on lit les suivants :

« Les éléments, ou les objets sensibles ne sont pas sensitifs, ou capables de sentiment par eux-mêmes; le feu, quoique chaud, ne se brûle pas lui-même; un marin, quoiqu'agile, ne monte pas sur ses propres épaules. L'*appréhension*, ou la *perception* d'un objet, doit être distincte de l'objet perçu. Au moyen d'une lampe allumée, les objets sont visibles; si la lampe est présente, la chose est vue; elle ne l'est pas, s'il n'y a pas de lumière quelconque. Cependant, la perception n'est pas la propriété de la lampe. Ce n'est pas non plus la propriété du corps. Le corps n'est que l'instrument de la perception (3). »

(1) *Ess. de Colebr.*, trad. Pauth., t. II, p. 180, 181.

(2) *Ibid.*, p. 200.

(3) *Ibid.*, p. 239.

Plotin se montre donc à nous, dès cette première question, dans son véritable rôle, qui est de développer la philosophie grecque par la sagesse orientale. Nous verrons qu'il y restera toujours fidèle.

II.

DES RAPPORTS DE L'AME ET DU CORPS.

L'âme n'est donc ni le corps, ni quoi que ce soit du corps. Cependant on ne peut nier qu'elle ne soit avec lui en un rapport constant : quelle est la nature de ce rapport ?

Pour répondre clairement à cette difficile question, il faut d'abord bien comprendre que l'âme est à la fois indivisible en elle-même et divisible dans son union avec le corps (1).

L'âme a pour ainsi dire son berceau dans la sphère intelligible, et son principe dans l'Essence suprême, qui est en même temps le suprême Indivisible : comment donc ne serait-elle pas elle-même indivisible (2)? Elle descend dans la sphère sensible pour s'unir au corps, lequel, en tant que corps, n'est que la matière, laquelle est absolument divisible : comment donc ne serait-elle pas elle-même divisible (3) ?

Il est d'ailleurs nécessaire que l'âme soit indivisible et divisible tout ensemble, et cette contradiction, si ç'en est une, est la loi même de la vie (4).

Si elle n'était indivisible, comment l'âme pourrait-elle

(1) *Enn.*, IV, I, 2, 3.
(2) *Ibid.*, II.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

sentir tout entière dans chaque sensation? Chaque partie de l'âme serait comme une âme distincte, habitant un organe déterminé, et n'éprouverait que les sensations de cet organe, sans participer en rien à celles des autres. Répondre (comme font les stoïciens) par la continuité des parties de l'âme, par la transmission des impressions des extrémités au centre où réside la partie directrice, c'est accumuler les difficultés. Comment, en effet, distingue-t-on ces parties continues les unes des autres? A quelle marque reconnait-on la principale? La partie principale sent-elle seule, ou bien les autres sentent-elles aussi? Dans le premier cas, comment la sensation a-t-elle lieu, lorsque l'impression tombe sur les parties éloignées du centre, lesquelles, n'éprouvant rien, ne peuvent rien transmettre? Dans le second, comment n'y a-t-il qu'une sensation où il devrait y en avoir dix, cent, mille? Quelle est l'utilité, la nécessité de cette partie principale, si, avant d'arriver jusqu'à elle, la sensation est déjà éprouvée par les autres parties? etc. (1).

Si elle n'était divisible, comment l'âme pourrait-elle *embrasser* le corps entier et l'animer dans toutes ses parties? Supposez-la absolument une, elle s'enfermera au centre de la masse matérielle, sans que la vie puisse sortir de ce foyer intérieur, pour rayonner vers les extrémités. Pour que tous les organes aient la vie, il faut que tous les organes aient l'âme; il faut qu'elle se distribue à tous, qu'elle se fasse multiple, qu'elle se divise en quelque manière (2).

Mais il n'y a nulle contradiction à admettre en même temps l'indivisibilité et la divisibilité de l'âme. En effet, l'âme est indivisible en son essence; mais elle devient di-

(1) *Enn.*, IV, II.
(2) *Ibid.*

visible en s'unissant au corps, parce que celui-ci, à cause de sa propre divisibilité, ne la peut recevoir d'une manière indivisible. Toutefois, en se divisant dans le corps, elle ne cesse pas d'être une. Elle devient divisible, étant dans toutes les parties du corps; elle reste indivisible, étant tout entière dans toutes ses parties, et tout entière dans les parties de ses parties. Elle est toujours entière : elle est donc indivisible; elle est partout : elle est donc divisible; elle est partout entière : elle est donc divisible et indivisible, divisible selon le corps et indivisible en soi. Elle se divise indivisiblement. Quelle merveille, quel divin trésor que l'âme! Elle n'a point de grandeur, et elle s'unit à la grandeur; elle est dans le corps, et elle n'y est pas; elle se divise, sans rien perdre de son inaltérable unité; elle se donne toute à tous les organes, sans sortir d'elle-même (1)!

Autre mystère. L'âme indivisible devient divisible dans le corps, mais comment est-elle dans le corps?

Elle n'y est pas comme en un lieu. Le lieu, c'est ce qui comprend un corps : il ne comprend donc pas l'âme. Le lieu, en lui-même, est incorporel : il ne saurait donc jouer, vis-à-vis de l'âme, le rôle du corps. Le lieu, c'est l'intervalle, c'est-à-dire le vide : il ne peut donc être assimilé au corps, dont il est seulement la condition (2).

Elle n'y est pas comme en un vase. En effet, dans cette hypothèse, où le corps serait sans vie, ce qui n'est pas; ou l'âme, recueillie en elle-même, lui communiquerait une partie de sa nature et se trouverait amoindrie d'autant, ce qui ne peut être (3).

Elle n'y est pas comme en un *sujet*. Ce qui est en un

(1) *Enn.*, IV, I, sub fine.
(2) *Ibid.*, IV, III, 20.
(3) *Ibid.*

sujet, qu'est-ce? Une manière d'être, une qualité, comme la couleur ou la figure dans les corps. Or, l'âme est distincte du corps et peut s'en séparer (1).

Elle n'y est pas comme une partie en un tout, car l'âme n'est pas une partie du corps; ni comme un tout dans ses parties, car l'âme n'est pas la somme des parties du corps (2).

Elle n'y est pas comme la forme dans la matière. La forme n'existe pas plus sans la matière, que la matière sans la forme. En outre, c'est l'âme qui met la forme dans la matière. Or, si l'âme est le principe de la forme, elle n'est donc pas la forme (3).

C'est que, à parler philosophiquement, *l'âme n'est en aucune manière dans le corps.* Voyant le corps, et comprenant qu'il est animé, puisqu'il se meut et qu'il sent, nous en concluons qu'il a l'âme, et nous disons : *l'âme est dans le corps.* Nous nous abusons. Si nous pouvions voir et sentir l'âme, si nous pouvions la voir embrassant le corps de toutes parts et lui communiquant la vie, nous comprendrions, sans doute, que c'est l'accessoire qui est dans le principal, le contenu dans le contenant, ce qui s'écoule dans ce qui ne s'écoule pas, et nous dirions : *le corps est dans l'âme* (4).

Disons mieux : l'âme *est présente* au corps, *πάρεστι.* Mais comment lui est-elle présente?

Comme le passager au navire? Oui, en ce sens que l'âme est distincte du corps, comme le passager du navire; non, en ce sens que le passager n'emplit pas le navire, tandis que l'âme pénètre le corps tout entier et l'enveloppe de toutes parts. Comme l'artiste aux instru-

(1) *Enn.*, IV, III, 20.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

ments? A la bonne heure; mais il reste à expliquer comment l'âme fait usage de cet instrument naturel que vous lui attribuez (1). La seule comparaison juste est celle-ci : L'âme est présente au corps comme la lumière à l'air. En effet, la lumière s'unit à l'air, sans se mêler à la moindre de ses parcelles, comme l'âme au corps, sans se mêler à la moindre de ses parties. Sans sortir d'elle-même, la lumière illumine l'air, comme l'âme, sans sortir d'elle-même, anime le corps. Enfin, la lumière est bien moins dans l'air, que l'air dans la lumière, comme l'âme est bien moins dans le corps, que le corps dans l'âme (2).

C'est donc *par sa présence* que l'âme donne la vie au corps et le rend capable de tous les actes qui s'y rapportent. La diversité de ces actes ne vient pas de l'âme, qui est partout tout entière, et partout la même, mais des organes, c'est-à-dire des instruments, qui sont différents. La même âme, présente aux yeux, les fait voir; aux oreilles, les fait entendre; aux narines, les fait flairer. Pourquoi? Parce que les yeux, les oreilles, les narines sont des instruments naturels de vision, d'audition, d'olfaction. La localisation des facultés, chère aux anciens, n'a pas d'autre fondement. Pourquoi place-t-on dans la tête les facultés de sentir et de *mouvoir*, comme aussi la faculté de raisonner? Parce que les nerfs, instruments de la sensation et du mouvement, ont leur racine dans le cerveau (3); parce que le raisonnement a sa condition dans la sensibilité. C'est par des raisons analogues qu'on assigne le cœur à l'ardeur courageuse, et le foie à la faculté de végéter, de croître et de se nourrir (4).

(1) *Enn.*, IV, III, 21.
(2) *Ibid.*, 22.
(3) Influence de Galien.
(4) *Enn.*, IV, III, 23.

Une seule faculté n'a pas de siége, parce qu'elle n'a pas d'instrument, c'est l'intelligence, νοῦς. Aussi le corps, nécessaire aux autres, est-il un obstacle pour elle (1). C'est en se plaçant à ce point de vue, qu'on peut dire que l'âme souffre dans le corps tous les maux et toutes les misères; qu'elle y est enchaînée comme en une prison, ensevelie comme en un sépulcre, et que ce monde lui-même est une caverne et un antre (2).

Le philosophe grec qui fournit le plus à Plotin dans cette grave question des rapports de l'âme et du corps, c'est celui-là même qui s'en est le plus occupé, et le plus profondément, je veux dire Aristote. Qu'on veuille bien se reporter au chapitre qui lui est consacré dans ces études, et l'on verra qu'il avait mis dans le plus beau jour l'essentielle indivisibilité de l'âme, trop méconnue par Platon. Il avait prouvé qu'elle ne peut avoir de parties; qu'elle ne peut penser par une partie, et désirer par une autre; qu'elle est tout entière dans chaque faculté; et, pour en mieux marquer l'unité, il l'avait enfermée dans un organe unique. Il l'avait placée dans le corps, mais sans la diviser. Ce corps, il l'avait considéré comme l'instrument de l'âme. Mais il avait fait une exception pour l'intelligence, qui, n'ayant pas besoin d'instrument, pourrait bien être indépendante des organes. Voilà, certes, des idées qui ne manquent pas d'analogie avec celles de Plotin.

Quant à Platon, il n'est pas facile de voir ce que Plotin lui emprunte, si ce n'est son dédain du corps, cette prison, ce tombeau, et du monde, cet antre; dédain qu'il eût pu tout aussi bien emprunter à l'Orient. Ce qui est digne de remarque, c'est que les théories contraires

(1) *Enn.*, IV, VIII, 2.
(2) *Ibid.*, 3.

de Platon, qui voit dans le corps un obstacle, et d'Aristote, qui y voit un instrument nécessaire, se rencontrent sans se contredire dans la théorie plus large de Plotin. Le corps est un obstacle pour l'intelligence, et un instrument pour les autres facultés de l'âme.

Plotin assigne bien différents siéges aux facultés, et les mêmes que Platon ; mais c'est pour faire observer que ces facultés sont toutes une seule âme, partout présente, partout la même, leur diversité provenant de la diversité des organes : en quoi il contredit manifestement son prétendu maître, et se rapproche, peut-être sans le savoir, d'Anaxagore.

Il est vrai qu'il attribue à Platon la doctrine qui fait de l'âme le contenant, et du corps le contenu (1) ; mais c'est déjà la méthode de Plotin, ce sera la constante méthode de ses successeurs de rapporter à la Grèce même ce qu'il y a de plus oriental dans leurs systèmes, à l'antiquité même ce qu'il y a de plus nouveau. Il est certain que tous les philosophes grecs ont mis l'âme dans le corps, et que Platon l'y a mise *comme en un lieu*, ou *en un vase*. Sur ce point, la Grèce n'a pas dépassé la conception péripatéticienne de l'Entéléchie.

Rappelons bien nos souvenirs, et nous verrons que la théorie de Plotin sur les rapports de l'âme et du corps renferme trois notions étrangères à la philosophie grecque, savoir, celle de l'âme à la fois indivisible et divisible ; celle de l'âme contenant le corps, au lieu d'y être contenue ; celle de la présence de l'âme au corps. Or, si ces notions ne sont pas grecques, elles sont donc orientales.

(1) « Platon dit, non pas que l'âme est dans le corps, mais que le corps est dans l'âme ; il dit aussi qu'il y a une partie de l'âme où est le corps, et une autre partie où il n'y a aucun corps. Cette partie qui n'a pas besoin du corps, c'est l'intelligence. » (*Enn.*, IV, III, 22.)

Comment en douter, lorsqu'on lit dans les écrits de Philon, nourri de la sagesse de l'Orient, des phrases comme celles-ci :

« Toutes choses sont remplies de Dieu, *qui les contient*, sans y être contenu; *qui est partout* et n'est nulle part (1). »

« Dieu peut être appelé le lieu universel, parce qu'*il contient toutes choses* et n'est contenu dans aucune; parce qu'il est l'abri de l'univers et sa propre place, renfermant tout en soi, et se renfermant soi-même (2). »

« Dieu n'est nulle part, parce que l'espace ayant été engendré avec les corps, le Créateur ne saurait être renfermé dans la créature; *il est partout*, parce que *par ses divines puissances il pénètre à la fois la terre et l'eau*, *l'air et le ciel*, et remplit les moindres parties de l'univers, *les liant les unes aux autres par d'invisibles liens* (3). »

Substituez l'âme à Dieu, le corps à l'univers, et vous aurez toute la théorie de Plotin, moins ce qui en est comme le résumé et la plus haute expression, je veux dire le dogme philosophique de la *Présence.*

Mais cette explication elle-même est manifestement puisée à la même source que les autres. Les auteurs de la Kabbale expliquent sans cesse le rapport de Dieu au monde par la *présence divine* (4) : or, de là à expliquer le rapport de l'âme au corps par la *présence animique*, il n'y a pas loin. Et ce qui achève de prouver que Plotin, si souvent hellénisant, orientalise ici, c'est que, mécontent de la comparaison platonicienne de l'artiste et de l'instrument, de la comparaison péripatéticienne du passager et du

(1) Phil., *De conf. ling.*, p. 339.
(2) Id., *De somn.*, I.
(3) Id., *De conf. ling.*, p. 425.
(4) Zohar.; 1re. part., fol. 245, verso. V. le livre de M. Franck.

navire, il les remplace par une comparaison éminemment orientale, celle de la lumière et de l'air.

Du reste, quelle que soit la part qu'on fera à l'Orient, il est impossible de contester la supériorité de la théorie de Plotin sur toutes les précédentes, même sur celle d'Ammonius. Nul philosophe grec ou alexandrin n'avait compris comme lui que l'âme, nécessairement indivisible en elle-même, est nécessairement divisible quant au corps; et que, par une contradiction qui n'est qu'apparente, elle se divise sans se diviser, parce que, n'étant circonscrite dans aucun organe, elle est tout entière à tous. Nul n'avait compris comme lui que l'âme, essence incorporelle, force vivante, ne peut être renfermée dans le corps, et qu'il faut ou abandonner le rapport du contenant au contenu, ou le renverser. Enfin, nul n'avait su comme lui dégager la conception du rapport de l'âme au corps de toutes les métaphores empruntées à l'ordre matériel, grossières et indécentes, et l'exprimer par la formule exclusivement métaphysique de la présence. L'âme indivisiblement présente au corps, à toutes ses parties, à tous ses organes, si ce n'est pas là la vraie solution du problème, il faut renoncer à la trouver.

III.

DES FACULTÉS DE L'AME.

On chercherait en vain dans les Ennéades une liste complète et systématique des facultés de l'âme. On est réduit à les recueillir une à une, çà et là, à les rapprocher, à les coordonner, en un mot à reconstruire la théorie de Plotin par l'étude consciencieuse de cent textes dispersés.

Voici d'abord les facultés qu'on trouve nommées ou décrites dans les livres de Plotin :

La faculté de végéter, de croître et de se nourrir (1).

La génération (2).

La passion (3).

L'appétit, le désir, l'audace, la crainte, etc. (4).

La locomotion (5).

La sensibilité (6).

L'imagination (7).

La mémoire (8).

L'opinion (9).

Le raisonnement (10).

La raison (11).

La volonté (12).

L'intelligence, ou la contemplation (13).

L'amour, ou l'extase (14).

Ces nombreuses facultés sont bien toutes des facultés de l'âme, mais non au même titre. En effet, l'homme est un être très-complexe, et dans lequel l'analyse distingue des principes très-différents. Ces principes se par-

(1) *Enn.*, IV, III, 23.
(2) *Ibid.*, infra.
(3) *Ibid.*, supra.
(4) *Ibid.*, I, I, 1, 2.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, IV, III, 23.
(7) *Ibid.*
(8) *Ibid.*, 25, 26.
(9) *Ibid.*, I, I, 7.
(10) *Ibid.*, IV, III, 23.
(11) *Ibid.*, I, I, pass.
(12) *Ibid.*, VI, VIII, 4, 7, 12.
(13) *Ibid.*, V, V, pass.
(14) *Ibid.*, VI, VII, pass.

tagent les facultés ci-dessus désignées. Mais il faut commencer par les compter :

Le corps, τὸ σῶμα (1). Il ne faut pas oublier que le corps n'est pas seulement la masse matérielle; il n'y a pas de corps brut sans âme, à plus forte raison de corps *naturellement organisé pour vivre* (2). Le corps, ici, c'est la matière, plus l'âme sous cette forme et à ce degré où elle se trouve dans la plante.

Le composé de l'âme et du corps, τὸ σύνθετον, συναμφότερον, c'est-à-dire l'animal, τὸ ζῶον. L'animal, c'est l'âme, ou plutôt l'*image de l'âme*, unie au corps, et à ses différentes parties. Incapable de sortir de sa propre essence, l'âme ne donne aux organes que des images d'elle-même, semblable à un visage qui dépose son reflet dans plusieurs miroirs à la fois (3). Vérité que le poète a rendue sensible, en plaçant Hercule au milieu des dieux, et son image aux enfers (4).

L'âme, ψυχὴ, c'est-à-dire l'homme, ὁ ἄνθρωπος. Mais il faut encore distinguer entre l'âme en elle-même (5), et l'âme en rapport, soit avec l'animal, qui est au-dessous d'elle (6), soit avec l'intelligible et le divin, qui la surpassent infiniment (7). En relation avec l'animal, elle est déjà l'homme; avec le divin, elle est encore l'homme. Elle n'est proprement l'homme qu'en elle-même.

Maintenant, la question à résoudre est celle-ci : Parmi les facultés, lesquelles appartiennent au corps, lesquelles à l'animal, lesquelles à l'âme; et, parmi ces dernières, lesquelles à l'âme en rapport avec l'animal, lesquelles à

(1) *Enn.*, I, 1, pass.
(2) *Ibid.*, 4.
(3) *Ibid.*, 8, 11.
(4) *Ibid.*, 12.
(5) *Ibid.*, 2.
(6) *Ibid.*, 3.
(7) *Ibid.*, 8.

l'âme en elle-même, lesquelles à l'âme en rapport avec le divin?

Il est d'abord évident que la faculté de végéter, de croître et de se nourrir, ainsi que la génération, sont des puissances du corps. Il est plus difficile de fixer la place de la passion.

La passion est proprement la faculté de pâtir, ou mieux encore, d'éprouver le plaisir et la douleur. Mais il y faut rapporter également tous les faits qui naissent du plaisir et de la douleur, tels que la crainte ou l'audace (1). Or, il est certain que la passion ainsi entendue n'est pas une puissance du corps. Ce n'est pas le corps seul qui jouit ou qui souffre, qui ose ou qui craint. Serait-elle donc une puissance de l'âme?

Pas davantage. En effet, l'âme est simple et *ne fait qu'un avec son essence.* Étant simple, *elle possède en elle-même une activité qui lui est innée,* en sorte qu'*elle peut donner à autrui, sans pouvoir en rien recevoir.* Elle est donc impassible. Impassible, que peut-elle craindre? Essence véritable, que peut-elle désirer? Se suffisant à soi-même dans sa simplicité, comment éprouverait-elle le plaisir et la douleur (2)? On dira : mais l'âme se sert du corps comme d'un instrument. Qu'importe ? On ne voit pas que les artisans ressentent ce qui se passe dans les instruments dont ils font usage (3). On dira encore : mais l'âme est dans le corps comme la forme dans la matière. Cela est faux; mais, cela fût-il vrai, il ne s'ensuivrait pas que l'âme dût pâtir, puisque la forme est distincte de la matière (4). On dira enfin : mais l'âme est

(1) *Enn.*, I, 1, 1, 2.
(2) *Ibid.*, 2.
(3) *Ibid.*, 3.
(4) *Ibid.*, 4.

en quelque manière diffuse dans le corps. Cela ne fait pas qu'elle en éprouve les passions. La lumière, partout répandue, demeure impassible (1).

Mais si ce n'est ni le corps seul, ni l'âme seule qui éprouve la passion, c'est donc leur composé, c'est donc l'animal (2).

La faculté de mouvoir a trop de rapport à la passion pour ne pas appartenir, comme elle, à l'animal.

De même, la sensibilité. Évidemment, ce n'est pas le corps qui sent; certainement, ce n'est pas l'âme. Si les passions ne sont pas des sensations, elles en sont inséparables; l'âme ne peut donc pas plus sentir que pâtir. Si elle sentait, elle pâtirait. Si elle sentait, elle subirait l'action d'un corps étranger; elle ne serait plus cette essence simple, originellement active, qui peut donner, non recevoir (3). C'est donc encore l'animal qui est doué de sensibilité (4).

Nous verrons plus loin que, outre la sensibilité de l'animal, il y a lieu de reconnaître une sensibilité supérieure, qui serait plutôt celle de l'âme, mais de l'âme en rapport avec l'animal. L'imagination et la mémoire, doubles aussi, sont des facultés de l'âme. Mais comment imaginer sans images? Comment se souvenir de ce qu'on n'a pas senti? L'imagination et la mémoire sont des facultés de l'âme unie à l'animal.

L'opinion, le raisonnement, la raison et la volonté n'ont plus rien à voir avec l'animal. Ce sont les facultés pures de l'âme pure : elles ne regardent en rien ni au corps, ni au composé. Les facultés précédentes étaient

(1) *Enn.*, I, I, 3.
(2) *Ibid.*, 5, 7.
(3) *Ibid.*, 1, 6.
(4) *Ibid.*, 7.

nôtres ; celles-ci sont *tout-à-fait nous*, ἡμεῖς μάλιστα. Quand on dit de l'homme qu'il est un animal, on dit vaguement, et mal ; l'homme est l'homme. L'homme vrai, c'est l'être qui raisonne et qui veut (1). L'homme vrai, c'est l'être qui possède les propriétés de la raison, laquelle réside dans l'âme, en tant qu'indépendante du corps (2).

Quant à l'intelligence, ou la contemplation, à l'amour, ou l'extase, ces facultés transcendantes dépassent infiniment la portée naturelle de l'âme. C'est en s'élevant à la suprême intelligence que, devenue elle-même intelligente, elle contemple l'intelligible ; c'est en se perdant, en s'absorbant en Dieu, qu'elle en sent extatiquement l'incompréhensible unité (3).

Notez que ces diverses facultés ne se développent pas toutes dès l'origine de la vie, ni plus tard avec la même fréquence. Ce qui domine dans l'enfant, c'est l'animal, et toutes les opérations qui en dépendent. C'est la raison, c'est l'âme raisonnable qui caractérise l'homme. Les facultés transcendantes *l'illuminent* rarement *d'en-haut*. Il y a toujours en lui certaines facultés dont on peut dire qu'il les a sans les avoir, parce qu'elles sont en puissance. Elles arrivent tour à tour à l'acte, selon que nous inclinons la *partie moyenne* de notre être vers les régions inférieures, ou que nous l'élevons vers les supérieures (4).

Telle est la hiérarchie des facultés de l'âme. Je dis *de l'âme*, car il ne faut pas se laisser induire en erreur par une fausse apparence. La variété est à la surface de la théorie de Plotin, mais l'unité est au fond. Tous ces

(1) *Enn.*, I, I, 7.
(2) *Ibid.*, 10.
(3) *Ibid.*, 8.
(4) *Ibid.*, 11.

principes ne sont qu'un seul principe, toutes ces âmes qu'une âme. Cette âme qui tantôt s'abaisse à la terre et tantôt s'élève au ciel, est la même qui, par sa présence au corps organisé, en fait un animal; qui, par sa présence au corps brut, en fait une vivante organisation; qui, par sa présence à la matière, en fait un corps. Il y a donc un sens où l'on peut dire que toutes les facultés appartiennent à un seul et même principe, et il reste juste d'écrire : *les facultés de l'âme.*

Il y a cependant une difficulté. Si l'âme est essentiellement active, incapable de rien recevoir, impassible, et si l'animal pâtit et sent, comment peut-elle constituer l'animal? Plotin délie moins ce nœud qu'il ne le tranche. Ce n'est pas l'âme qui est dans l'animal, ce n'est pas l'âme qui pâtit et qui sent, c'est l'image de l'âme, εἴδωλον. Singulière hypothèse, qu'il faudrait d'abord expliquer et justifier! *obscurum per obscurius.*

Quoi qu'il en soit, cette théorie des facultés de l'âme ne peut être rapportée ni à Platon ni à Aristote, ni à la Grèce ni à l'Orient, exclusivement. Toutes ces influences s'y retrouvent en des mesures diverses, alliées, combinées, complétées par le génie organisateur de Plotin. Platon avait dit de la sensation qu'elle est commune au corps et à l'âme; il avait attribué à l'âme pensant par elle-même l'opinion, le raisonnement et jusqu'à la Νόησις, laquelle suppose toutefois une communication antérieure avec les Dieux, dans une vie céleste. Aristote avait distingué trois ordres de facultés : la nutrition et la génération, qui composent l'âme de la plante; la sensation et ses dérivations, qui constituent celle de l'animal; l'intelligence spéculative et pratique, ou si l'on veut, la raison et la volonté, qui font celle de l'homme. Or, je vois là à peu près tous les éléments de la théorie alexandrine.

cependant, il est impossible de ne pas faire aussi la part aux traditions orientales.

Les kabbalistes distinguaient dans l'homme trois différents principes : l'Intelligence, l'Ame et la Vie. « Dans ces trois choses : l'intelligence, l'âme et la vie, nous trouvons une fidèle image de ce qui se passe en haut ; car elles ne forment toutes trois qu'un seul être où tout est lié par l'unité. La vie ne possède par elle-même aucune lumière ; c'est pour cette raison qu'elle est si étroitement unie au corps, auquel elle procure et les jouissances et les aliments dont il a besoin... Au-dessus de la vie s'élève l'âme, qui la subjugue, lui impose des lois, et l'éclaire autant que sa nature l'exige. C'est ainsi que le *principe animal* est le siége de l'âme. Enfin, au-dessus de l'âme s'élève l'intelligence, par laquelle elle est dominée à son tour, et qui réfléchit sur elle une lumière de vie. L'âme est éclairée par cette vive lumière, et dépend entièrement de l'intelligence... (1). »

De leur côté, les gnostiques comptaient dans l'homme trois principes distincts, et les mêmes : le Corps, l'Ame et l'Intelligence ; l'intelligence, par la vertu de laquelle il participe du divin et parvient à la gnose (2). Or, ces frappantes analogies de la Kabbale et de la Gnose entre elles et avec la doctrine de Plotin prouvent manifestement qu'elles ont puisé à une commune tradition, à laquelle Plotin aura lui-même demandé des inspirations. L'originalité du philosophe alexandrin, ici comme presque partout, est dans la puissance d'assimilation par laquelle il s'approprie les éléments les plus divers, pour les fondre en une vivante et harmonieuse synthèse.

(1) Thalm. Babyl., *Traité des Pères*, 2e. part., fol. 142, recto, trad. de M. Franck.

(2) Saint Irénée, *adv. Hær.*, I, 7, 5.

Pour revenir aux facultés énumérées par Plotin, celles qui se terminent à la connaissance, sont : la sensation, l'imagination, la mémoire, l'opinion, le raisonnement, la raison, l'intelligence, l'amour. Elles se rangent en trois catégories : 1°. la sensation (moins sa partie inférieure), l'imagination et la mémoire, qui appartiennent à l'âme en rapport avec l'animal ; 2°. l'opinion, le raisonnement et la raison, qui appartiennent à l'âme en elle-même ; 3°. l'intelligence et l'amour, qui appartiennent à l'âme en rapport avec les hypostases divines.

IV.

DES FACULTÉS DE L'AME EN RAPPORT AVEC L'ANIMAL.

—

§ 1. De la sensation.

Si l'on voulait pousser l'exactitude jusqu'au scrupule, il faudrait scinder la Sensation, et traiter 1°. de celle qui se rapporte à l'animal ; 2°. de celle qui appartient à l'âme. Il suffira d'avoir rappelé d'abord cette distinction, que la suite mettra en pleine lumière.

Deux choses sont évidentes : que l'âme sent, qu'elle sent par le moyen du corps. La sensation, étant la perception, ἀντίληψις, des objets sensibles, exige que l'âme devienne *contiguë à ces objets*, afin de partager leurs manières d'être, et d'être affectée en même temps qu'eux, et de la même façon. Mais cette contiguité ne se peut établir qu'à l'aide d'instruments naturels, qui lui fassent suite, et la mettent en relation avec le dehors. De là, la nécessité des organes corporels (1). Ainsi, la sensation

(1) *Enn.*, IV, v, 1.

est commune à l'âme et au corps; elle est proprement, avec la passion, la faculté du *composé*, c'est-à-dire de l'animal (1).

Un objet, un organe : telles sont les conditions extérieures de la sensation. Suffisantes pour le sens du toucher, où il y a contact entre l'objet et l'organe, le sont-elles encore pour ceux où ce contact n'existe plus, pour la vue et pour l'ouïe? Ou bien, ces sens réclament-ils une troisième condition, savoir, un intermédiaire, un milieu?

Il n'y a nul besoin d'un intermédiaire entre l'œil et la couleur; s'il existe, c'est accidentellement, et il ne contribue en rien à la vision. C'est ce que prouve l'expérience de chaque jour. Un corps vient-il s'interposer entre nous et les objets, s'il est opaque, nous ne voyons pas; s'il est transparent, nous voyons, et plus il l'est, mieux nous voyons. Que conclure de là? Évidemment que le corps intermédiaire est souvent un obstacle, jamais un moyen. De deux choses l'une : ou l'intermédiaire est impressionné lui-même, ou il ne l'est pas. S'il n'est pas impressionné, il ne sert de rien; s'il est impressionné, il ne sert pas davantage, parce qu'il l'est autrement que l'organe. Le roseau intermédiaire entre la torpille et la main n'éprouve pas l'impression qu'éprouve la main. Les organes sont *modifiés sympathiquement à leurs objets respectifs*, πάσχειν συμπαθῶς, parce qu'ils sont de nature analogue; mais le milieu, étant d'autre nature, ou ne reçoit aucune modification, ou en reçoit une toute différente : de quel usage voulez-vous qu'il soit dans la vision (2)?

Des nombreuses théories sur la vision, pas une n'a prouvé la nécessité ou l'utilité d'un intermédiaire.

(1) *Enn.*, I, I, 7; IV, III, 26.
(2) *Ibid.*, IV, V, 1.

Les partisans des *images* (les atomistes et les épicuriens) ne sauraient être favorables à cette hypothèse. Puisqu'ils font voyager les images dans l'espace, il faut que l'espace soit libre. Un intermédiaire quelconque gênerait leur mouvement. Donc, point d'intermédiaire (1).

Ceux qui expliquent la vision par la lumière que l'œil verse en quelque manière sur les objets (les pythagoriciens) n'ont aucune raison de supposer un intermédiaire. Craindraient-ils, par hasard, que le rayon visuel ne pût se soutenir dans le vide? Mais ce rayon est lumineux, et il est de la nature de la lumière de se diriger en ligne droite (2).

Ceux qui font résulter la vision du concours de la lumière propre à l'œil et d'une lumière étrangère qui s'étend jusqu'à l'objet visible (Platon), admettent donc un milieu, savoir, cette lumière étrangère (3). Mais d'abord la lumière n'est pas un corps, c'est un acte (4); la lumière extérieure ne constitue donc pas proprement un intermédiaire. Ensuite, cette lumière extérieure ne paraît pas bien nécessaire, la lumière propre à l'œil suffisant à l'explication du phénomène. En effet, si la lumière de l'œil est *animée*, et si l'âme, emportée par cette lumière, où elle réside aussi bien qu'en elle-même, perçoit ainsi les objets visibles, à quoi bon la lumière extérieure; à quoi bon un intermédiaire quelconque? La vue se transporte partout où elle s'exerce, et, dès-lors, ressemble à un toucher. Mais la lumière de l'œil et le *transport* de l'âme ne sont pas non plus nécessaires. Pourquoi ce transport? A cause de la distance? La distance ne se-

(1) *Enn.*, IV, v, 2.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, 7, théorie complète de la lumière.

rait une difficulté que dans le cas où l'objet serait incapable d'exercer aucune action. Or, il s'en faut bien qu'il en soit ainsi. Tout objet sensible est une force, et tout objet sensible agit sur nos organes pour les modifier. Non-seulement le toucher nous avertit de l'objet voisin en le rencontrant, mais il en est modifié et nous révèle ses *différences*, c'est-à-dire ses qualités; n'étaient les obstacles, il nous les ferait connaître même dans l'éloignement. Dans le moment même où l'air intermédiaire reçoit l'action du feu, nous le sentons, sans attendre que l'air en ait d'abord été échauffé, en sorte que la sensation a plutôt lieu *à travers l'air* que *par le moyen de l'air.* Or, si l'objet sensible en général, si l'objet visible en particulier possède une certaine puissance d'action, et s'il l'exerce sur nos sens, qu'est-il besoin d'une troisième chose; et quel peut être son rôle, sinon d'empêcher le rapport direct de l'objet à l'organe (1)?

Selon d'autres philosophes (les stoïciens), l'âme reste enfermée en elle-même, et elle se sert de la lumière comme d'un bâton, pour aller en avant, et prévenir en quelque sorte l'objet visible. Mais alors la sensation se fera violemment, par la lumière heurtée et renvoyée. Il sera nécessaire que la couleur, en tant que couleur, ait elle-même une vertu répulsive. C'est à ces seules conditions qu'il y aura toucher *par un moyen terme.* Ajoutez que le rapprochement entre le sens et l'objet se ferait plus vite en l'absence de tout intermédiaire. Car *le toucher de la vue* ne s'exerçant qu'ultérieurement, par un moyen terme, la perception ressemble à une donnée de la mémoire, ou au résultat d'un syllogisme, toutes choses qui ne sont pour rien dans la vision (2).

(1) *Enn.*, IV, v, 4.
(2) *Ibid.*

Reste enfin l'opinion de ceux qui rendent compte des phénomènes de la vue par l'air intermédiaire, qui, d'abord modifié lui-même, transmet ensuite sa modification à l'organe et au sens (Aristote). Mais, premièrement, où est la nécessité, pour que nous éprouvions une impression, que l'air l'ait auparavant éprouvée (1)? Si l'objet exposé aux regards *opère un changement*, qui empêche qu'il ne l'opère directement sur l'œil, sans le concours de l'air (2)? Ensuite, si c'est parce que l'air a été préalablement modifié que nous avons la sensation de la vue, il ne faut plus dire que nous voyons parce que nous regardons : nous voyons comme nous sentons la chaleur, par le contact de l'air intermédiaire; la sensation de la vue est une sensation tactile. Or, cela est contraire aux faits; on ne voit plus les objets, dès qu'ils touchent l'œil (3). La meilleure preuve que ce n'est pas au moyen de l'air modifié que nous voyons l'image des objets sensibles, et que leurs formes ne nous sont pas transmises par l'air, c'est que, la nuit, dans l'obscurité, nous voyons les astres au ciel, et les feux allumés au sommet d'un phare. Or, on ne saurait soutenir que, dans l'obscurité, les images des astres se transmettent de proche en proche jusqu'à ce qu'elles se trouvent en contact avec l'œil, puisque, dans cette supposition, chacun des points de l'air par où passeraient ces images devrait être brillant. Une dernière objection. Si l'air est modifié, il l'est nécessairement *à la façon des corps*, et, comme la cire, il reçoit une empreinte, τύπον. Mais chaque partie de l'objet visible sera imprimée dans la portion correspondante de l'air, et alors la portion de l'air contiguë à l'œil, laquelle a juste

(1) *Enn.*, IV, v, 2.
(2) *Ibid.*, supra.
(3) *Ibid.*

la même étendue que la prunelle, ne recevra qu'une partie de l'empreinte totale de l'objet visible : cependant, nous voyons chaque objet tout entier, et tous ceux qui sont placés dans l'air, les regards tournés vers lui, l'aperçoivent également. Ce qui prouve que la figure totale de l'objet est, pour ainsi dire, dans chaque parcelle de l'air. Dans la vision, dans la sensation, il n'y a rien qui ressemble à une modification corporelle, intervenant entre l'objet et l'organe; le phénomène sensible est *l'effet de nécessités plus grandes, animiques, et d'un seul animal sympathique* (1).

L'acte de la vue a donc lieu sans intermédiaire. En est-il de même de celui de l'ouïe? Faut-il accorder que l'intervention de l'air, inutile au premier sens, est nécessaire au second, l'air recevant un mouvement qui devient un son, et transmettant ce son jusqu'à l'ouïe, où se produit la sensation? Ou bien, n'est-ce qu'accidentellement que l'air est modifié, et par cela seul qu'il se trouve entre l'objet et l'organe? On serait tenté d'adopter la première hypothèse, car il semble bien que le son soit tout-à-fait dans la dépendance de l'air; et cependant, c'est la seconde qui est vraie.

Si le son n'était que le choc de l'air mis en mouvement, comment expliquerait-on les différences des voix d'avec les sons, et des sons entre eux? Autre est le son de l'airain sur l'airain, ou de l'airain sur un autre métal, ou d'un autre corps sur un autre corps. Or, l'air est un, et un le choc qu'on y peut produire. Il faut d'ailleurs remarquer que ces différences ne sont pas du grand au petit, du plus au moins, c'est-à-dire de degrés, mais de nature.

Ce n'est pas tout. S'il est vrai qu'un choc produit dans

(1) *Enn.*, IV, v, 3.

l'air rende un son, ce n'est cependant pas à l'air, en tant qu'air, qu'il faut l'attribuer. En effet, l'air résonne, lorsqu'il a pris la position d'un corps solide, s'arrêtant et se condensant avant de se répandre. D'où il suit qu'il suffit, pour la formation du son, que deux corps se rencontrent, et qu'il y ait collision entre eux, le son n'étant autre chose que le choc arrivé jusqu'au sens. On peut citer comme preuve de cette vérité les sons qui ont lieu à l'intérieur des êtres animés, telles que les flexions des os, les brisures et autres bruits qui parviennent à nos oreilles, sans l'intermédiaire de l'air.

On le voit, ce sont ici les mêmes difficultés qu'à propos de la vue. C'est aussi la même solution. L'audition s'explique, comme la vision, *par des impressions sympathiques entre les parties d'un seul et même animal* (1).

Quelle est donc cette *sympathie universelle*, à laquelle Plotin fait de perpétuelles allusions (2), et qui paraît être l'explication alexandrine de l'impression faite par les objets sur les organes des sens?

En général, dans un animal, les différentes parties sont entre elles dans de tels rapports que l'une ne peut pâtir sans que les autres pâtissent en même temps et de la même manière. Ce qu'on peut exprimer en disant que tout animal est *sympathique à lui-même*. Or, qu'est-ce que le monde? Un tout animé, un animal. Et qu'est-ce que les parties du monde? Les membres d'un seul et même animal. Il y a donc naturellement sympathie entre les différentes parties du monde, et par conséquent entre les objets sensibles et les organes des sens. Il suffit donc que les objets soient modifiés d'une certaine façon, pour que, en vertu de l'universelle sympathie, les organes

(1) *Enn.*, IV, v, 5

(2) *Ibid.*, 1, 2, 3, 5 et pass.

soient modifiés de la même façon (1). Il n'est pas besoin d'intermédiaire. Un intermédiaire, fût-il analogue à l'objet et à l'organe, ne pourrait que nuire à l'impression sympathique. L'objet, l'organe, leur sympathie, fondée sur l'unité de l'animal auquel ils appartiennent, il n'en faut pas davantage pour expliquer l'impression sensible, et par suite la sensation et la connaissance (2).

Voilà comment l'objet agit sur l'organe, et comment celui-ci pâtit sympathiquement. Mais comment la *passion* passe-t-elle du *composé*, de l'animal, dans l'âme? Comment l'animal ayant senti, l'âme sent-elle à son tour?

Des philosophes (Aristote et les stoïciens jusqu'à Chrysippe) ont assimilé toutes les sensations dans l'âme aux empreintes d'un cachet sur la cire. Ils se sont trompés. Il n'y a dans l'âme qui sent ni empreintes, ni figures. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer ce qui se passe dans le plus clair de nos sens. Lorsque nous voyons, n'est-il pas vrai que nous portons nos regards dans l'espace vers l'objet visible? La vision ne provient donc pas d'une image gravée dans l'âme : autrement, pourquoi regarderions-nous au-dehors, l'image qui nous ferait voir étant en nous-mêmes? Notez que l'âme ajoute à l'objet; qu'elle voit la distance qui l'en sépare, et la mesure presque toujours exactement : or, comment pourrait-elle voir dans l'éloignement ce qui, étant en elle, n'en serait séparé par aucun intervalle? Notez que l'âme apprécie la grandeur de l'objet : or, comment pourrait-elle voir seulement qu'il y a des objets grands, ne voyant que leur image, et cette image étant toujours de dimensions très-restreintes? Autre difficulté : si, dans la vision, nous ne

(1) *Enn.*, IV, v, 8.
(2) *Ibid.*, 2.

faisions que recevoir les figures des objets visibles, au lieu de voir la réalité, nous n'en verrions que les simulacres et les ombres. Autres seraient les choses, autres les objets de nos sens. Enfin, on sait qu'il est impossible de voir un objet en contact avec la prunelle, tandis que, si on l'éloigne, il devient visible : cela est encore plus vrai, transporté à l'âme. Si l'image de l'objet était dans l'âme, elle ne la verrait pas, ni l'objet par conséquent. Il faut que ce qui voit et ce qui est vu soient deux choses distinctes. L'objet visible n'est visible qu'à la condition d'être au-dehors et au loin. Donc, point d'empreintes (1).

Or, si l'âme ne sent pas par des empreintes, comment sent-elle? Sans rien recevoir, sans pâtir. La sensation est une *passion* dans l'animal (on pourrait dire une *com-passion*), elle est une *action* dans l'âme. C'est, en effet, le propre d'une *puissance* de *pouvoir* et de *produire*, *par son énergie naturelle*, *le résultat pour lequel elle a été faite*. L'âme discerne la couleur par la vue et le son par l'ouïe, non parce qu'elle en reçoit des empreintes, mais parce qu'elle n'en reçoit pas; non parce que la couleur et le son agissent sur elle, mais parce qu'elle agit sur la couleur et le son. Esclaves de notre imagination, nous nous laissons persuader qu'une force ne peut connaître un objet, s'il ne la frappe, et que l'âme ne peut connaître les corps, si elle ne pâtit. C'est une erreur. Il est de la nature de l'âme, comme de toute force, de dominer, non d'être dominée (2). Le choc est dans le corps, la passion est dans l'animal; et l'âme sent activement, c'est-à-dire *connaît*, *juge*, par son rapport à l'animal (3). Expliquons cela.

(1) *Enn.*, IV, VI, 1.
(2) *Ibid.*, 2.
(3) *Ibid.*, I, I, 7.

L'âme ne saurait être directement en relation avec le corps, ni par conséquent avec les objets sensibles eux-mêmes. Elle sent, elle connaît ceux-ci uniquement par sa relation à l'animal, sorte de moyen terme, de médiateur, entre elle et les êtres inférieurs. L'animal reçoit les impressions des objets : c'est à ces impressions, auxquelles elle demeure étrangère, que l'âme s'applique, pour les interpréter (1). Ce sont comme des lettres écrites par les coups répétés des objets, et que l'âme lit, à mesure qu'elle les trouve à sa portée (2). Ce sont comme des images que l'âme considère, et où elle reconnaît les objets représentés (3). Et comment reconnaît-elle ces objets? Cela est bien simple. En effet, l'âme est la *raison de toutes choses*, la *raison dernière* des choses intelligibles, la *raison première* des sensibles. Il lui est donc naturel de connaître les unes et les autres, sans sortir de soi-même (4).

Ainsi, il faut distinguer dans chaque sens deux sortes de sensations : celles qui sont pour ainsi dire extérieures, ce sont des *passions*, et elles appartiennent à l'animal; celles qui sont tout internes, ce sont des *jugements*, ou mieux les *connaissances des passions*, et elles appartiennent à l'âme (5).

Ajoutons que cette sensibilité active de l'âme ne s'exerce pas seulement sur les couleurs, les sons, les odeurs, etc., passivement sentis par l'animal, mais encore sur le plaisir et la douleur éprouvés par lui. Pendant que l'animal jouit ou souffre, l'âme le sent, et elle en a la sensation

(1) *Enn.*, I, I, 7.
(2) *Ibid.*, IV, IV, 19.
(3) *Ibid.*, VI, 2.
(4) *Ibid.*, IV, VI, 3.
(5) *Ibid.*, I, I, 7.

(le sentiment), αἴσθησις. Comme tout à l'heure, elle sent tout entière la *passion* de l'animal, sans pâtir elle-même. Impassible, elle localise la douleur. Si elle l'éprouvait, étant tout entière dans le corps tout entier, elle l'éprouverait partout et n'en pourrait fixer le siége nulle part. Il ne faut donc pas confondre la sensation de l'âme avec la douleur de l'animal. La sensation est la connaissance de la douleur. C'est parce qu'elle n'est que la connaissance de la douleur qu'elle est impassible ; et c'est parce qu'elle est impassible qu'elle nous l'annonce *sainement*. Un messager qui éprouverait lui-même le plaisir et la douleur, ne nous en donnerait pas d'exactes nouvelles (1).

Plotin, satisfait de ces généralités, n'a pas jugé utile de les appliquer à chacun des cinq sens. Un seul détail, relatif à la vue, a attiré son attention.

D'où vient que, dans l'éloignement, les objets visibles nous paraissent plus petits, et plus voisins les uns des autres, ou de nous-mêmes ; tandis que, s'ils sont à notre portée, nous les voyons dans leur vraie grandeur et leur vraie distance ?

Les uns (peut-être les stoïciens) répondent que la lumière demande à être rassemblée vers l'œil et accommodée à la grandeur de la prunelle ; que, plus la matière de l'objet visible est éloignée, plus l'image paraît s'en séparer avant d'arriver à l'œil ; que, comme il y a une image de la quantité et de la qualité, nous ne pouvons plus connaître que cette dernière.

Les autres (les épicuriens, ce semble) pensent que nous sentons la grandeur et la distance de l'objet visible, par le passage et l'introduction successive de ses parties une à une, introduction qui n'a lieu avec ordre

(1) *Enn.*, IV, IV, 18, 19.

qu'à la condition que l'objet soit voisin de l'organe (1).

D'autres encore (lesquels?) expliquent le même phénomène, en disant que nous voyons les objets éloignés sous un angle plus petit. Mais il est facile de les réfuter. En effet, cette explication pourrait tout au plus être acceptée pour un objet de faibles dimensions, et qui ne remplit point toute l'étendue de l'œil; mais comment la faire servir pour les objets qui, comme une montagne, sont toujours vus sous le même angle, parce qu'ils sont hors de proportion avec l'organe (2)?

La solution vraie du problème est celle-ci : chaque sens a son objet propre, dont il est seul juge, et bon juge. C'est ainsi que la vue perçoit la couleur. Quant à la grandeur, elle ne la perçoit, ainsi que les autres sens, que par accident. Voyons-nous les objets de près, nous voyons *combien ils sont colorés*, et nous apprécions exactement leur grandeur; les voyons-nous de loin, nous voyons seulement *qu'ils sont colorés*, et nous ne nous faisons plus de leur grandeur qu'une idée vague et incertaine. En un mot, nous estimons la quantité par la qualité : où l'une est moindre, nous conjecturons que l'autre est moindre. Et comme *le moindre*, pour la couleur, c'est d'être effacée, et pour la grandeur, d'être restreinte : où nous voyons la première moins vive, nous jugeons la seconde moins étendue.

On juge encore de la grandeur des objets par leur variété. Si l'on considère des montagnes couvertes d'habitations, de forêts et de mille autres choses, et que l'on regarde un à un tous les détails, on pourra juger par là la grandeur de l'ensemble. Mais si l'on embrasse d'un seul regard tout à la fois, comme il arrive presque toujours

(1) *Enn.*, II, VIII, 1.
(2) *Ibid.*, 2.

dans l'éloignement, on n'en pourra plus mesurer l'étendue. Cette loi nous explique pourquoi les objets même voisins, mais variés, nous paraissent moindres qu'ils ne sont, si on les embrasse d'une seule vue ; et pourquoi l'on se trompe si aisément dans l'appréciation des grandeurs dont l'aspect et la couleur sont uniformes.

On expliquerait de la même manière, par les mêmes raisons, pourquoi, dans l'éloignement, la distance d'un objet à un autre, ou à nous-mêmes, paraît moins grande qu'elle n'est. Ce qui fait que nous nous trompons sur la grandeur fait aussi que nous nous trompons sur la distance (1).

§. 2. De l'imagination.

Plotin, dans les Ennéades, ne parle de l'Imagination qu'à l'occasion de la mémoire. C'est dire qu'il n'en parle qu'en passant, brièvement, obscurément. En recueillant ces trop rares et trop courtes indications avec le plus grand soin, au lieu d'une théorie de cette intéressante faculté, on n'en aura encore que les principaux linéaments. Toutefois, il ne sera pas impossible de reconnaître dans cette esquisse de grandes parties, pleines d'originalité, et, pour parler grec, un admirable tableau en puissance.

L'imagination est en quelque sorte la *terminaison naturelle de la sensation.* Lorsque la sensation n'est plus, c'est par l'imagination que nous continuons de nous en représenter l'objet. La notion sensible devient une image : ce que nous avons senti, et que nous ne sentons plus, nous l'imaginons (2).

En un sens, l'imagination appartient à la même âme

(1) *Enn.*, II, VIII, 2.
(2) *Ibid.*, IV, III, 29.

qui sent, par son rapport à l'animal, sans pâtir, à *l'âme sensible;* en un autre sens, elle est, comme la sensation elle-même, dans la dépendance de l'animal et du corps. Elle varie selon l'état de l'organisation. Le jeûne, la satiété, l'amour, autant de circonstances qui la modifient. Quoi qu'il arrive dans la sphère organique et animale, elle en ressent le contre-coup (1).

Mais l'âme n'imagine pas seulement dans son rapport à l'animal, elle imagine encore dans son rapport au divin, et, comme il y a une imagination sensible, il y a une imagination intelligible (2).

En effet, l'imagination suit la pensée pure, νοήσει, comme elle suit la sensation. Elle traduit nos conceptions en images, οἷον εἰκόνος οὔσης τοῦ διανοήματος. Il est bien vrai que la pensée pure ne peut sortir d'elle-même, et se manifester extérieurement; mais la raison la développe, et la fait pénétrer dans l'imagination, qui la réfléchit comme un miroir, ἔδειξε τὸ νόημα, οἷον ἐν κατόπτρῳ (3).

Lorsque ces deux imaginations s'exercent simultanément, il est impossible de discerner l'action de chacune. En effet, si elles s'accordent, l'imagination supérieure éclipse l'inférieure, comme une lumière plus brillante en efface une plus pâle; et si elles sont en lutte, la plus forte offusque encore de son éclat la plus faible, qui reste cachée dans l'ombre. Dans tous les cas, il n'y a qu'une seule image (4).

§ 3. De la mémoire.

La Mémoire n'est pas une propriété générale des êtres.

(1) *Enn.*, IV, III, 30.
(2) *Ibid.*, VI, VIII, 3.
(3) *Ibid.*, IV, III, 31.
(4) *Ibid.*

Elle se rencontre à un degré précis de l'existence : au-dessous, elle n'est pas encore ; au-dessus, elle n'est plus. C'est ce degré qu'il faut d'abord déterminer (1).

La mémoire a toujours pour objet une connaissance, ou une impression *adventice*, c'est-à-dire qui se produit à un certain moment : elle implique le temps. Elle ne peut donc appartenir aux êtres en qui rien ne commence ni ne finit, et dont l'existence ne se développe pas dans une durée successive. Ce qui est toujours en soi, et toujours le même, comment se souviendrait-il maintenant d'avoir été, ou d'avoir pensé autrement ? Il ne la faut donc attribuer ni à Dieu, ni à l'Être, ni à l'Intelligence, hypostases suprêmes, au regard desquelles il n'y a ni avant ni après, et qui, supérieures au temps, planent dans l'éternité (2).

L'homme seul se souvient. Mais par quel principe ? Par le corps, ou par l'animal, ou par l'âme (3) ?

Il est trop clair que ce n'est pas par le corps. Il est tout aussi vrai, quoique moins évident, que ce n'est pas non plus par le composé de l'âme et du corps. En vain dirait-on que de la constitution des organes dépend la mémoire bonne ou mauvaise : cela prouve seulement que le corps tantôt fait et tantôt ne fait pas obstacle. En vain dirait-on que le corps et l'âme sont mêlés et confondus ensemble : même dans ce cas, c'est encore l'âme, et l'âme seule, qui se souviendrait. Ainsi, dans un mélange de vin et de miel, si l'on sent quelque douceur, c'est au miel, et au miel seul, qu'il faut l'attribuer. A la bonne heure ! répondra quelqu'un ; c'est l'âme qui se souvient, mais en tant qu'elle a son siége dans le corps, où elle

(1) *Enn.*, IV, III, 25.
(2) *Ibid.*, 25.
(3) *Ibid.*

reçoit et conserve les empreintes des objets. On a déjà vu que les empreintes n'ont ni grandeur, ni relief, ni figure, ni rien de l'image imprimée par un cachet sur la cire, c'est-à-dire ne sont pas des empreintes. Mais admettons cette absurde hypothèse, on aura expliqué par là la mémoire des sensations; mais comment expliquera-t-on celle des *pensées?* Où est le rôle du corps? Comment veut-on que l'âme se souvienne conjointement avec le corps de ce que le corps, par sa nature, ne peut absolument pas connaître? Avouons que l'âme possède en elle-même un certain nombre de facultés; que quelques-unes ne se peuvent exercer qu'à l'aide d'instruments fournis par le corps; que les autres ont tout à la fois leur origine et leur développement dans l'âme même; et qu'enfin la mémoire est de ce nombre. En réalité, le corps contribue si peu au souvenir, qu'il l'empêche. En s'ajoutant à l'âme, avec sa nature mobile et fluide, il la remplit de distractions; il lui apporte une cause d'oubli, non de mémoire. Le corps, pour l'âme qui s'y plonge, c'est le Léthé (1).

Donc, c'est bien l'âme qui se souvient. Maintenant, c'est une question de savoir si elle se souvient par une faculté spéciale, ou par chacune de ses autres facultés. Et comme il y a en nous 1°. des sensations, 2°. des pensées, cette question peut se poser ainsi : nous souvenons-nous des sensations par la sensibilité, et des pensées par la faculté de penser, ou bien nous souvenons-nous des sensations et des pensées par une troisième faculté, différente des deux premières (2)?

La première hypothèse n'a aucune vraisemblance. Il faudrait donc aussi que nous nous souvinssions des choses désirables par le désir, et des choses courageuses par le

(1) *Enn.*, IV, III, 26.
(2) *Ibid.*, 28.

courage (1) ! Et puis ne voyons-nous pas que ce ne sont pas du tout les mêmes hommes qui excellent par la faculté de penser et par celle de se souvenir, et pareillement que, tandis que les uns ont une sensibilité remarquable et une mémoire imparfaite, les autres ont une mémoire pleine de vivacité, avec une sensibilité obtuse (2) ?

Voici la vérité. Les sensations ne s'effacent pas aussitôt de notre âme ; elles laissent une trace, c'est-à-dire une image dans notre imagination ; c'est cette image qui devient le souvenir. L'image demeure-t-elle peu de temps en nous, la mémoire est faible ; au contraire, la mémoire est plus heureuse, lorsque l'imagination est assez vigoureuse pour résister à toute espèce de trouble. La mémoire des sensations se rapporte donc à l'imagination sensible (3).

La mémoire des pensées se rapporte de même à l'imagination intelligible. Toute pensée est suivie d'une représentation, laquelle demeure comme une image de cette pensée, et devient l'objet de la mémoire. A ce point de vue, la mémoire se peut définir : *la réception dans l'imagination de l'acte rationnel qui suit la pensée pure, et qui en est comme le développement* (4).

Ainsi, c'est parce qu'elle a le pouvoir d'imaginer que l'âme a celui de se souvenir ; et c'est parce qu'elle peut imaginer le sensible et l'intelligible, qu'elle peut se souvenir de l'un et de l'autre. Ajoutons que ces deux mémoires, comme les deux imaginations où elles ont leurs racines, distinctes en soi, et même séparables, se confondent dans leur exercice, et ne semblent faire qu'une

(1) *Enn.*, IV, III, 28.
(2) *Ibid.*, 29.
(3) *Ibid.*, infra.
(4) *Ibid.*, 30.

seule faculté. Comme il n'y a jamais qu'une image, il n'y a jamais qu'un souvenir (1).

Reste encore à rendre compte du phénomène de la mémoire. En effet, il est impossible d'accepter la théorie commune. Si la sensation ne résulte pas d'empreintes reçues par l'âme, comment la mémoire dériverait-elle d'empreintes conservées (2)? La seconde hypothèse ne va pas sans la première, et, d'ailleurs, n'est pas moins absurde. Soit qu'on fasse de l'âme un corps (les stoïciens), soit qu'on la déclare incorporelle (Platon, Aristote), on se laisse séduire à de fausses analogies, en la comparant à des tablettes ou à un livre (3). Ces suppositions, inadmissibles en elles-mêmes, ne rendent pas compte des faits.

Si la mémoire se produisait au moyen d'images reçues par les sens et conservées par l'imagination, il n'y aurait nul besoin de réfléchir pour se rappeler les originaux. Comment les oublier, ayant toujours leurs images présentes? Comment s'en ressouvenir, ne les oubliant pas (4)?

Dans le système des empreintes, d'où vient que l'âme, ayant entendu une chose une ou deux fois, ne s'en souvient pas, tandis que, l'ayant entendue souvent, elle s'en souvient long-temps après? On ne peut dire qu'elle n'avait reçu d'abord que des parties de l'image totale, car il faudrait qu'elle se souvînt de ces parties. D'ailleurs, le souvenir se produit tout d'un coup, à la suite d'une dernière audition (5).

(1) *Enn.*, IV, III, 27.
(2) *Ibid.*, VI, 1, 3.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*

Toute figure reçue étant une *passion* dans l'être qui la reçoit, il s'ensuivrait que ce qui pâtit le plus est aussi ce qui se souvient le plus. Or, cette conséquence est précisément le contraire de la vérité. L'effet de la répétition et de l'exercice est de fortifier les facultés, non de les affaiblir. Dans la sensation, nous ne sentons pas parce que nous sommes faibles, mais parce que nous sommes forts. Il en est de même de la mémoire. La mémoire, aussi bien que la sensation, est une puissance, *ἰσχύς τις*, la puissance même de notre âme, appliquée aux images, soit sensibles, soit intelligibles (1).

Provoquée par ces images, l'âme entre en exercice. Elle s'applique aux intelligibles et s'en souvient, parce qu'elle les porte en soi, parce qu'*elle est en quelque manière les intelligibles eux-mêmes.* Placée à la limite des deux mondes, elle est la raison dernière de l'un, la raison première de l'autre, et, véritable microcosme, les résume tous deux en son essence. Pour se souvenir des intelligibles, elle n'a donc qu'à se replier sur elle-même, en vertu de sa propre énergie, à les tirer de l'obscurité, à les produire à la lumière, par le passage de la puissance à l'acte. Pour se souvenir des sensibles, *qui lui sont également unis*, elle n'a non plus qu'à les faire sortir *du fond de sa substance*, et pour ainsi dire à les enfanter, *οἷον ὠδίνουσης*. Le souvenir, dans tous les cas, est une action de l'ame. Plus cette action est énergique et persévérante, meilleure est la mémoire. Voilà pourquoi elle est si remarquable chez les enfants qui ne dispersent pas les forces de leur esprit sur des multitudes d'objets, mais les concentrent sur un seul. Voilà pourquoi elle s'affaiblit avec l'âge, pourquoi elle s'accroît par l'exercice et la répétition : l'âge diminue nos forces, ou leur oppose de plus

(1) *Enn.*, IV, III, 3.

grands obstacles ; la répétition et l'exercice les décuplent (1).

On fait des objections, mais on n'en fait pas de sérieuses. Si la mémoire est une puissance de l'âme, et une disposition active qui n'attend que l'occasion d'entrer en exercice, d'où vient qu'on ne se souvient pas sur-le-champ, qu'il faut attendre ? Réponse : C'est qu'il en est de la puissance de l'âme comme de toutes les puissances, qui ont besoin d'être préparées pour faire ce dont elles sont capables. Pourquoi la mémoire et la pénétration d'esprit ne se rencontrent-elles pas chez les mêmes hommes ? Réponse : Pourquoi les mêmes hommes n'excellent-ils pas au pugilat et à la course (2) ?

Ainsi, dans l'âme, tout est action. Qu'est-ce que la sensation ? Une action. Qu'est-ce que le souvenir ? La même action affermie, ῥώσθεισα, c'est-à-dire continue, ou continuée. Et pourquoi cela ? Parce que toute manière d'être d'une force est nécessairement une action (3).

Il est sans doute inutile de faire remarquer que cette théorie qui donne pour degrés inférieurs à la faculté de connaître 1°. la sensation, 2°. l'imagination, 3°. la mémoire, est toute péripatéticienne. C'est Aristote qui le premier a montré, avec une netteté sans égale, comment la notion sensible devient une image, comment l'image devient un souvenir. En outre, on ne l'a peut-être pas oublié, il avait mis une assez grande distance entre la sensibilité, commune à l'âme et au corps, et la puissance imaginative en général, faculté de l'âme exclusivement. La classification de Plotin n'est donc qu'une

(1) *Enn.*, IV, VI, 3.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

réminiscence, ou plutôt un emprunt. Mais venons aux détails.

La théorie d'une double sensation, celle de l'animal, dont le caractère est d'être passive, celle de l'âme, dont le caractère est d'être active, paraît entièrement nouvelle. Platon ne connaissait d'autre sensation que celle qu'il définissait : *l'impression parvenue jusqu'à l'âme.* Aristote faisait consister la sensation dans le passage de la puissance à l'acte, passage par lequel le sens, déjà virtuellement semblable à l'objet sensible, lui devient effectivement identique. Les stoïciens faisaient de la sensation, soit une empreinte sur l'âme (Zénon, Cléanthe), soit une modification de l'âme (Chrysippe). Dans tous ces systèmes, il n'est question que de cette sensation grossière où le corps joue le rôle important, et que Plotin rapporte tout entière à l'animal. Comment donc a-t-il été conduit à reconnaitre une sensation supérieure où l'ame est tout?

On pourrait croire que la théorie de Plotin est simplement la conséquence de ce double principe : que l'âme, étant une essence simple, ne peut pâtir en aucune façon; qu'elle se suffit à elle-même, parce qu'elle porte tout en soi, et le monde intelligible, dont elle est l'image, et le monde sensible, dont elle est l'exemplaire. Mais elle a pu être inspirée encore par la théorie indienne du *Manas.*

En effet, le Manas, auquel nous avons déjà trouvé des rapports avec le tact interne des cyrénaïques, avec le sens commun d'Aristote (1), n'est pas sans analogie avec la sensation supérieure de Plotin. C'est aussi une sensibilité tout intérieure, et qui ne regarde qu'à l'âme (2);

(1) Rapports indiqués en note.

(2) Colebr., *Ess. sur la philosophie des Indous*, trad. Pauthier, t. I, p. 61-62.

réduite à elle-même, elle perçoit le plaisir et la peine (1); unie aux sens externes, elle nous en fait connaître les objets (2). Ce qu'ils perçoivent, elle l'examine (3).

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas trop se hâter d'assimiler la sensation intérieure de Plotin à la *perception* des modernes, et de retrouver toute la théorie écossaise dans le platonisme complété par le néo-platonisme. Je ne veux pas nier les analogies, mais je ne saurais fermer les yeux sur les dissemblances. Pour le docteur Reid, comme pour la plupart des modernes, la sensation proprement dite est un plaisir ou une douleur; pour Plotin, comme pour tous les anciens, c'est une *modification représentative*, des lettres que l'âme doit lire, une image où elle doit reconnaître l'original. La *perception* est l'acte de l'intelligence cherchant au-dehors la cause inconnue d'une affection connue; la sensation intérieure de Plotin est l'acte de l'âme interprétant les *passions*, éclaircissant, complétant, corrigeant leurs données par les types qu'elle trouve en soi-même. Voilà, certes, des différences qui méritent d'être prises en considération. Si l'on voulait absolument une comparaison entre les anciens et les modernes, c'est bien plutôt Kant qu'il faudrait rapprocher de Plotin.

La distinction de deux imaginations, l'une sensible, qui ne fait que conserver la trace des sensations, l'autre intelligible, qui nous représente l'idéal en des images empruntées au réel, est d'une profonde vérité. C'est un progrès à noter. Mais ce progrès n'est pas tout-à-fait sans antécédents. Je m'étonne que personne encore n'en ait

(1) Colebr., *Essais sur la philosophie des Indous*, t. I, p. 61.

(2) Id., *Ibid.*, p. 61-62.

(3) Id., *Ibid.*, p. 22.

découvert au moins le germe dans la théorie d'Aristote. Cet incomparable analyste de la nature humaine avait déjà signalé ce fait, que nous ne pensons guère l'intelligible, ou l'abstrait, sans lui donner une forme, c'est-à-dire sans l'imaginer, et il était même allé jusqu'à nommer cette sorte d'imagination λογιστική, par opposition à l'autre, αἰσθητική.

Aristote avait également préparé, sinon formulé, la distinction à coup sûr moins importante de deux mémoires. En effet, il admettait que nous nous souvenons même de l'intelligible accidentellement, c'est-à-dire en tant qu'il tombe dans le champ de l'imagination, où il prend un corps, une figure, une couleur. Si les deux philosophes ont raison tous deux, ou tort tous deux; si l'objet propre de la mémoire, au lieu d'être tantôt le sensible, tantôt l'intelligible, n'est pas toujours l'acte interne de la connaissance; si c'est sérieusement expliquer la mémoire que la rapporter à l'imagination, qui est déjà une sorte de mémoire; enfin, si elle n'a pas sa raison dernière dans la conscience, comme sa loi dans notre activité, ce sont là des questions que l'on peut poser, mais non résoudre ici.

V.

DES FACULTÉS DE L'AME EN ELLE-MÊME.

§ 1. De l'opinion.

Il ne paraît pas que Plotin ait jugé à propos de décrire l'Opinion. On la trouve nommée çà et là, expliquée nulle part. Ce n'est donc pas sans peine que l'on parvient à rassembler les propositions suivantes, qui ne peuvent pas même être considérées comme l'ébauche d'une théorie complète.

1°. L'opinion est la première manifestation, le premier exercice de l'âme indépendante du corps et de l'animal. Elle se montre, avec le raisonnement et la raison, à la suite des idées perçues par les sens, conservées par l'imagination, reproduites par la mémoire. Ces trois facultés n'étaient que *nôtres;* l'opinion, comme le raisonnement et la raison, est déjà *tout-à-fait nous* (1). Tandis que les premières ne dépassent pas *l'âme sensible*, l'opinion fait partie de *l'âme raisonnable* (2).

2°. Mais, pour appartenir à l'âme raisonnable, l'opinion n'en a pas moins son antécédent dans les sensations (3). Et c'est même parce qu'elle reçoit les images et les souvenirs, παραδεχομένη, παραδοχὴ, qu'elle a été appelée δόξα (4).

3°. L'opinion n'est pas la vérité (5). Elle est souvent fausse, et nous entraîne dans toute sorte de fautes. C'est que, comme la sensation, elle n'attend pas toujours le jugement de la raison. Elle ne doit être regardée comme vraie qu'après examen (6).

4°. L'opinion est la science des choses sensibles, si toutefois on ne doit pas réserver le nom de science à la connaissance des intelligibles (7).

§ 2. Du raisonnement.

Le Raisonnement, comme l'opinion, regarde aux choses du dehors, dont la sensation lui fournit les images (8).

(1) *Enn.*, I, I. 8.
(2) *Ibid.*, V, IX, 7.
(3) *Ibid.*, I, I, 2.
(4) *Ibid.*, V, V, 1.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*, I, I, 9.
(7) *Ibid.*, V, IX, 7.
(8) *Ibid.*, V, III, 1, 3.

Disons mieux : il s'exerce, dans l'intervalle qui sépare les sens de l'intelligence, sur les types, sensibles ou intelligibles, que ces deux facultés apportent à l'âme, d'en-haut ou d'en-bas. Il juge les représentations dont la sensation est la source; il les rassemble et les combine; il les sépare et les divise. Quant aux choses qui procèdent de l'intelligence, il les considère comme en des images, et opère sur ces images comme sur les représentations de la sensibilité. Ajoutez à toutes ces propriétés, celle de reconnaître le rapport des nouvelles images aux anciennes, et de les accorder en les rapprochant, d'où dérivent nos réminiscences. Telle est, dans sa complexité, la faculté de raisonner, c'est-à-dire l'intelligence propre à l'âme, νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς (1).

Voulez-vous plus de précision, regardez le raisonnement à l'œuvre. Le sens a vu un homme, et il en a fourni l'image à la faculté de raisonner : que dit celle-ci? Il peut se faire qu'elle ne dise rien, et qu'elle se borne à prendre connaissance de l'image qui lui est offerte. Mais il peut arriver aussi qu'elle se demande quel est cet homme, et que, l'ayant déjà rencontré, et appelant la mémoire à son aide, elle réponde : c'est Socrate. Que si elle développe l'image de Socrate, alors elle divise les choses que lui fournit l'imagination. Que si elle ajoute qu'il est bon, alors elle parle encore de choses connues par les sens, mais ce qu'elle en affirme, savoir, la bonté, elle le tire d'elle-même, parce qu'*elle a en elle-même la règle du bien.* Et cette règle du bien, et cette puissance par laquelle elle en rapproche l'image de Socrate, *elle les doit à son rapport à l'intelligence qui brille au-dessus d'elle* (2).

(1) *Enn.*, V, III, 3.
(2) *Ibid.*, 3.

On voit que le raisonnement va d'une image sensible à une autre, d'une image intelligible à une autre, d'une image sensible à une image intelligible, et réciproquement : d'où il suit que son essence est d'être discursif, πολυπραγμονεῖν (1).

On voit encore qu'il dépend étroitement de l'intelligence, comme les autres facultés dépendent de lui (2). L'âme qui raisonne juge au moyen de règles qu'elle a en elle, et qu'elle tient de l'intelligence (3). Elle porte pour ainsi dire écrites en son essence toutes les idées intelligibles. En sorte que la faculté de raisonner est véritablement *la seconde après l'intelligence*, et comme *son image* (4). Pourquoi l'appelle-t-on τὸ διανοητικόν, sinon pour faire voir qu'elle est une sorte d'intelligence, qu'elle s'exerce par le moyen de l'intelligence, διὰ νοῦ (5) ?

Tel qu'il est, le raisonnement est à la fois une perfection et une imperfection dans les êtres raisonnables. Une perfection, car il suppose une *illumination de l'intelligence;* une imperfection, car il suppose un *défaut*. Raisonner, qu'est-ce autre chose que désirer trouver la sagesse, c'est-à-dire une raison vraie et qui satisfasse l'intelligence ? Celui qui raisonne ressemble à celui qui joue de la lyre pour obtenir des sons harmonieux, à celui qui étudie pour connaître. Il raisonne pour savoir, et par conséquent parce qu'il ne sait pas. Dès qu'il sait, il cesse de raisonner ; il se repose, calme et tranquille, dans la science (6).

(1) *Enn.*, V, III, 3.
(2) *Ibid.*, III, VI, 2.
(3) *Ibid.*, 4.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*, 6.
(6) *Ibid.*, IV, IV, 12.

Tel qu'il est, le raisonnement est bien véritablement un acte de l'âme en elle-même. Quand nous raisonnons, c'est bien *nous*, en effet, qui raisonnons (1). Nous sentons par la sensation, nous pensons *intuitivement* par l'Intelligence, nous pensons *discursivement* par nous-mêmes. Les actes de l'intelligence nous sont supérieurs, ceux de la sensibilité, inférieurs : nous sommes précisément cette puissance moyenne de l'âme, qui s'exerce entre ces deux extrêmes, tantôt s'abaissant vers l'un, tantôt s'élevant vers l'autre, mais toujours distincte, c'est-à-dire toujours soi-même. Nous ne sommes pas plus l'être qui *sent* que l'être qui *pense*, bien que nous sentions toujours, et que nous pensions par intervalles : nous sommes l'être qui *raisonne*. La Sensation est notre messager, l'Intelligence notre roi, le Raisonnement nous-mêmes (2).

§ 3. De la raison.

On ne peut douter que Plotin ne distingue jusqu'à certain point la Raison du raisonnement, puisqu'on le voit en maintes occasions ajouter la Νόησις à la Διάνοια, et le Λόγος au τὸ λογιζόμενον ou au Λογισμός (3) ; puisqu'il écrit cette phrase : « Nous avons deux manières de penser selon l'intelligence : ou bien au moyen de lettres gravées en nous comme des lois ; ou bien parce qu'elle nous est *présente*, ce qui nous permet de la voir et de la sentir (4). » Mais, s'il se souvient de la nommer entre les facultés qui appartiennent essentiellement à l'âme, il oublie complètement d'en faire connaître la nature. Abondant jusqu'à

(1) *Enn.*, I, I, 7.
(2) *Ibid.*, V, III, 3.
(3) *Ibid.*, I, I, 1, 7 ; IV, III, 18 ; V, III, pass.
(4) *Ibid.*, V, III, 14.

la prolixité sur certains points, sobre jusqu'à l'obscurité sur certains autres, il est muet sur celui-là.

C'est que si la distinction de la raison et du raisonnement est réelle, elle est du moins peu profonde. Ce sont plutôt les deux formes d'une même faculté que deux facultés différentes. On sent, en lisant Plotin, que le raisonnement n'est qu'un usage particulier de la raison, ou plutôt la raison même aux prises avec les difficultés, et poursuivant laborieusement, par des voies obliques, l'idée qu'elle saisirait directement, si rien ne lui faisait obstacle (1). La raison n'affecte la forme du raisonnement, ni avant son entrée dans le corps, ni après sa sortie. C'est un affaiblissement de la raison de ne pouvoir se suffire, et d'être contrainte de raisonner. Ainsi, dans les arts, les artisans n'ont recours au raisonnement que lorsqu'ils sont arrêtés par un obstacle. Hors les cas difficiles, l'art triomphe, et arrive d'abord au résultat. Pour ne pas raisonner quand elles sont indépendantes, les âmes n'en sont pas moins raisonnables, c'est-à-dire moins douées de raison. En elles, la raison est une disposition et une action stable et permanente, procédant de l'intelligence, et s'exerçant immédiatement sans le secours du langage. Dans le ciel, les âmes raisonnables pensent sans raisonnement et sans discours. Elles se connaissent réciproquement par une sorte de *pénétration* intellectuelle, comme il arrive quelquefois ici-bas que nous lisons clairement dans la conscience de nos semblables. Chaque âme est toute lumière, pour être vue, et tout œil, pour voir (2).

Proprement, la raison est en nous l'image de l'intell-

(1) *Enn.*, V, III, pass.
(2) *Ibid.*, IV, III, 18.

gence, ἔμφασιν (1), εἰκόνα νοῦ (2). Elle en est l'image en ce sens que nous portons pour ainsi dire écrites dans notre âme toutes les choses qui existent au sein de l'intelligence. Ces choses, qui sont comme les empreintes de l'intelligence, ἐπικείμενα ἴχνη (3), sont les règles suprêmes de nos jugements, de nos raisonnements et de nos pensées (4). L'intelligence s'imprime en nous, nous marque à son coin : de là, la raison.

On peut encore dire la même chose autrement. L'intelligence est la lumière par excellence. Elle brille en notre ame, et, en l'illuminant, la rend *intellectuelle*, c'est-à-dire raisonnable. La raison est un rayon divin.

Ces théories à peine esquissées n'offrent rien à remarquer. Sur l'opinion, Plotin se borne à répéter Platon. Comme ce dernier, il en fait une faculté de l'âme, mais dont l'antécédent est dans la sensation ; une faculté capable de vérité et d'erreur, et qui n'aboutit qu'à une science imparfaite des êtres sensibles. Sur le raisonnement, il platonise encore. Cependant, il marque mieux que Platon l'étroit rapport du raisonnement et de l'intelligence. Il montre ingénieusement comment il n'est une perfection que dans un esprit imparfait. Puis, se souvenant qu'Aristote avait vu une sorte de syllogisme dans la réminiscence, il la rapporte au raisonnement.

On ne retrouve plus le platonicien ni le péripatéticien dans les quelques mots qu'il laisse échapper sur la raison, principe et fond du raisonnement. Il la définit par des métaphores qui pourraient bien être orientales : une

(1) *Enn.*, IV, III, 18.
(2) *Ibid.*, V, III, 8.
(3) *Ibid.*, 3.
(4) *Ibid.*, 4.

image de l'intelligence, un rayon divin. On sent qu'il réserve tous ses développements pour une faculté plus haute encore, pour l'intelligence.

VI.

DES FACULTÉS DE L'AME EN RAPPORT AVEC LE DIVIN.

—

§ 1. De l'intelligence et de la contemplation.

Il ne faut jamais oublier que les objets différents sont nécessairement connus par des facultés différentes. Ainsi, il est des choses qu'on ne peut connaître qu'en les voyant, et d'autres qu'en les entendant. Que dirait-on de celui qui voudrait percevoir les couleurs par les oreilles, ou les sons par les yeux? Celui-là ne serait pas plus sage qui prétendrait contempler l'intelligible par les sens. L'intelligible ne peut être pensé que par l'intelligence (1).

Mais quoi! si l'intelligence seule a le pouvoir de penser l'intelligible, nous-mêmes comment le pensons-nous? l'intelligence habiterait-elle donc en nous? serait-elle, chose admirable! une partie de notre âme?

Non. Et cependant nous pouvons dire en quelque manière de l'intelligence *notre intelligence*. Elle n'est pas *nous*, mais elle est *nôtre*, du moins quand nous nous en servons. Elle est nôtre, non parce qu'elle descend en nous, mais parce que *nous regardons vers elle*, parce que *nous nous élevons à elle* (2).

Il faut voir l'âme à sa véritable place dans la hiérarchie universelle des êtres. L'âme humaine a bien en soi quelque

(1) *Enn.*, V, v, 12.
(2) *Ibid.*, III, 3.

chose de divin, mais elle n'en est pas moins au dernier rang des intelligibles, et par conséquent dans le voisinage de la nature sensible (1). Elle est comme une sorte de moyen terme entre les deux mondes, au plus bas degré de l'un, au plus haut degré de l'autre. Si, au lieu de se concentrer en son essence, elle regarde au monde inférieur, elle rencontre la sensation, et elle perçoit les choses sensibles; si *elle se tourne vers* le monde supérieur, elle s'unit à l'intelligence, et pense les êtres intelligibles (2). Dans le premier cas, la sensation devient *notre sensation*, et dans le second l'intelligence devient *notre intelligence*. Il y a toutefois cette différence que la sensation nous est étroitement unie, ce qui fait que nous sentons à chaque instant, tandis que l'intelligence est séparée, ce qui fait que nous ne pensons que par intervalles. Comme il a été dit, la sensation est notre messager, et l'intelligence notre roi. Or, lorsque par une *conversion* qui nous est naturelle, ἐπιστροφή, nous tournons l'essence de notre âme vers ce roi du monde intelligible, nous devenons rois nous-mêmes, et nous pensons comme l'intelligence, parce que nous pensons avec l'intelligence, dans l'intelligence, par l'intelligence (3).

Notre âme n'a pas toujours oscillé de la sorte entre la royauté de l'intelligence et les misères de la sensation. Avant de tomber dans le corps, les âmes particulières, embrâsées d'un désir intellectuel, les regards tournés vers le suprême auteur des choses, vers leur père, dans toute la pureté de leur essence, vivent confondues dans l'ample sein de l'Ame universelle, au milieu des splendeurs de la sphère intelligible. Elles règnent alors dans le

(1) *Enn.*, IV, VIII, 7.
(2) *Ibid.*, 3.
(3) *Ibid.*, V, III, 3, 4.

ciel, de concert avec l'Ame universelle. Tels des rois, groupés autour d'un roi suprême, gouvernent avec lui, sans obéir, sans descendre de leurs trônes. Mais, si belle que soit cette vie commune, elles s'en fatiguent. Elles aspirent à s'isoler, à s'individualiser. Elles descendent sur la terre. Là, séparée de l'Universel qu'elle a fui, devenue particulière, livrée à sa faiblesse, l'âme est assaillie par les soucis, troublée, agitée. Elle n'a plus de regards que pour le particulier. Retranchée du chœur céleste, abaissée, dégradée, elle s'abandonne aux choses extérieures, et se laisse emporter au flot des apparences. Alors, comme on dit, elle a perdu ses ailes. Alors, elle est ensevelie dans le tombeau du corps, enchaînée dans l'antre du monde. Mais il lui arrive par intervalles *de se tourner vers l'intelligence*, de secouer ses chaînes, de recouvrer ses ailes, et de contempler encore les êtres, en empruntant le secours de la réminiscence. De telle sorte que l'âme, ici-bas, a une double vie : l'une céleste, lorsqu'elle s'unit à la suprême intelligence; l'autre terrestre, lorsqu'elle s'abandonne à la sensation. Ces vérités, Platon les exprime un peu obscurément, lorsqu'il divise l'essence des âmes dans la seconde coupe, et en fait des parties, ajoutant que c'est dès-lors une nécessité qu'elles tombent dans la génération. Quant à ce qu'il dit que Dieu les *sème*, ce passage ne doit pas être interprété littéralement, non plus que celui où il le montre haranguant les dieux inférieurs. Ce n'est que pour être mieux compris qu'il fait naître et grandir ce qui existe éternellement au sein de l'Universel (1).

Ainsi, nous pensons par *conversion*, en nous unissant

(1) *Enn.*, IV, IX, 4.

étroitement à l'intelligence. Mais l'intelligence, comment pense-t-elle ?

L'intelligence véritable, véritablement existante, ne peut pas ne pas être l'intelligence (1). Par conséquent, la connaissance, en elle, est permanente, vraie, profonde. Par conséquent, elle ne la reçoit pas du dehors, d'un objet étranger, comme il arrive lorsqu'on entend quelque chose, lorsqu'on imagine, lorsqu'on *opine*, lorsqu'on raisonne. Elle ne pense pas par autrui, mais en elle-même et par elle-même (2).

Supposez que l'intelligence connaisse les intelligibles comme distincts d'elle-même et placés au-dehors, il s'ensuit qu'elle ne les connait ni constamment, ni certainement, ni intimement. En effet, elle est alors dans les mêmes conditions que la sensibilité en face des sensibles. Or, les sens ne rencontrent pas toujours leurs objets, et il y a tel objet qu'ils peuvent ne rencontrer jamais. De plus, malgré leur évidence, ils donnent prise au doute : c'est une question de savoir si nos perceptions correspondent à des substances sensibles, ou si elles sont toutes dans nos passions (impressions), et cette question, la raison seule peut la résoudre. Enfin, en accordant que nos sens perçoivent la réalité même, encore faut-il avouer qu'ils ne nous en fournissent qu'une image, et que toute sensation est vide de réalité, toute réalité demeurant extérieure (3).

Dira-t-on que les intelligibles, distincts de l'intelligence, lui sont unis ? En quoi peut consister cette union ? Seront-ils dans l'intelligence comme des figures? Comment ces figures peuvent-elles représenter les intelligibles,

(1) *Enn.*, V, v, 1.
(2) *Ibid.*, III, v, 1.
(3) *Ibid.*

et comment peuvent-elles s'imprimer dans l'intelligence? Comment l'intelligence, n'étant en rapport qu'avec les figures, est-elle assurée d'avoir saisi quelque chose? Comment peut-elle juger que ceci est bon, ou beau, ou juste, le bon, le beau et le juste étant différents d'elle-même? car, dans ce cas, les principes du jugement et de la certitude ne sont pas en elle; ils lui sont extérieurs, comme la vérité elle-même (1).

D'ailleurs, les intelligibles ne peuvent exister hors de l'intelligence. Que seraient-ils, en effet, hors de l'intelligence, sinon des vérités non comprises, non pensées, c'est-à-dire des non-sens? Comment se les représenter? Comme des propositions, des énoncés, des axiômes? Mais alors les intelligibles nous parlent des choses et ne sont pas les choses mêmes. Comme des principes simples et distincts les uns des autres? Mais alors les intelligibles sont donc plusieurs et composent un nombre, au lieu de former une unité. En quel lieu existent-ils, ainsi séparés les uns des autres? De quelle manière l'intelligence s'unit-elle à chacun et à tous; comment y demeure-t-elle unie, et comment demeure-t-elle en elle-même? Par quel moyen, par quel art les distingue-t-elle entre eux? Quelle est la manière d'être, la forme de ces intelligibles? Faut-il les comparer à des statues d'or, sorties de l'atelier d'un habile sculpteur; et, dans ce cas, en quoi l'intelligence qui les contemple différerait-elle de la sensibilité (2)?

Il y a donc égale absurdité à faire penser l'intelligence hors d'elle-même et à faire exister les intelligibles hors de l'intelligence. Si les intelligibles sont au-dehors, et si c'est au-dehors que l'intelligence les contemple, elle n'a

(1) *Enn.*, V, v, 1.
(2) *Ibid.*

pas la vérité, et elle est condamnée à l'erreur. Les intelligibles lui étant extérieurs, elle les pense sans les avoir, et ne saisit qu'une ombre, au lieu de la réalité, qui lui échappe. Si elle prend ces ombres pour des ombres, elle s'avoue privée de la vérité; si elle les prend pour des réalités, elle se trompe sans le savoir, elle se trompe deux fois. Or, une intelligence qui n'atteint ni ne peut atteindre la vérité, est-ce encore l'intelligence? Et la vérité, une fois bannie de l'intelligence, est-elle encore la vérité (1)?

Les intelligibles sont donc dans l'intelligence, et c'est en elle-même qu'elle les pense (2), non *parce qu'elle regarde vers eux*, mais *parce qu'elle les possède* (3). Elle est toutes choses; elle est le siége des êtres; elle est la vérité (4). Ce n'est pas à dire qu'elle embrasse une multitude : dans le monde sensible, les objets sont séparés; ici le soleil, là tel astre, là tel autre; dans l'intelligence, les intelligibles ne font qu'un (5). On ne peut même pas dire de l'unité intelligible qu'elle est *dans* l'intelligence; non, elle est l'intelligence elle-même, l'intelligence en acte, et elle brille d'un éclat qui fait pâlir et l'étoile du matin et l'étoile du soir (6). Étant ainsi à elle-même son propre objet, l'intelligence connaît véritablement, non de cette connaissance qui s'arrête aux qualités superficielles, mais de celle qui penètre jusqu'au plus profond de l'être. Elle n'a pas besoin de se démontrer ou de se persuader que les choses sont de telle manière, car c'est

(1) *Enn.*, V, v, 1.
(2) *Ibid.*, 2.
(3) *Ibid.*, VI, vi, 7.
(4) *Ibid.*, V, v, 2.
(5) *Ibid.*, VI, vi, 7.
(6) *Ibid.*, 6.

elle-même qui est de cette manière. C'est elle-même qui est évidente à elle-même. Ce qu'elle affirme, c'est d'elle-même qu'elle l'affirme. Où est la possibilité de l'erreur, du doute, de la réfutation? Qui pourrait être plus digne de foi sur elle-même qu'elle-même? Là est, avec l'identité de l'objet et du sujet, de l'intelligence et de l'intelligible, le foyer de la vérité (1).

L'intelligence connait donc toutes choses en se connaissant; la science des intelligibles se réduit à la conscience que l'intelligence a d'elle-même (2). Mais comment l'intelligence se pense-t-elle? Se dédouble-t-elle en deux parties, dont l'une pense l'autre? Non, car la première penserait seulement, la seconde serait seulement pensée; par conséquent, ni l'une ni l'autre ne se penserait elle-même; par conséquent, l'intelligence ne se penserait pas elle-même. Mais l'intelligence n'est-elle point un tout composé de parties similaires, en telle sorte que la partie qui contemple, identique à la partie contemplée, se contemple elle-même en la contemplant? Non, car cette division de l'intelligence en parties est absurde. Pourquoi ces parties? Pourquoi est-ce celle-ci qui contemple, celle-là qui est contemplée? Outre cela, la partie qui contemple, ne se connaissant que dans la partie contemplée, comment se connaitrait-elle en tant qu'elle contemple? Évidemment, elle ne se connaitrait pas tout entière, et, même dans ce cas, l'intelligence ne se penserait pas elle-même (3). On se fait grossièrement illusion de s'imaginer qu'une puissance, pour se penser elle-même, a besoin d'être multiple et diverse. Un être qui, par l'une

(1) *Enn.*, V, 2.
(2) *Ibid.*, III, I, 4.
(3) *Ibid.*, V, III, 5.

de ses parties, pense les autres, ne se pense pas lui-même, puisque ce qui pense diffère de ce qui est pensé. Il n'y a qu'un être simple, indivisible, qui puisse tout entier se penser tout entier. Telle est l'intelligence (1).

Si l'on veut comprendre comment a lieu *cette pensée de la pensée*, il faut bien concevoir qu'il est de l'essence de l'intelligence et de l'intelligible (du sujet et de l'objet), d'être en acte. L'intelligence étant essentiellement en acte, qui dit intelligence dit intellection; l'intelligible, à son tour, étant essentiellement en acte, qui dit intelligible dit encore intellection; et qui dit intelligence, intellection, intelligible, dit la même chose en trois mots. Penser, penser l'intelligible, se penser soi-même, trois choses qui n'en font qu'une (2). Or, cette chose une et triple n'est pas moins que la vie de l'intelligence, qui se pourrait définir: *un acte en soi* (3), ou encore: *la lumière première brillant premièrement pour elle-même* (4).

Cet acte de l'intelligence pensant l'intelligible et se pensant elle-même aboutit, non pas à la persuasion, mais à la nécessité. Aujourd'hui, ici-bas, nous préférons être persuadés, plutôt que de contempler la vérité dans la pure intelligence. Il n'en fut pas toujours ainsi. Lorsque nous habitions les régions supérieures, nous nous plaisions au sein de l'intelligence; nous pensions, nous contemplions toutes choses dans l'unité intelligible; car c'était l'intelligence qui pensait et qui parlait sur elle-même. Quant à l'âme, elle restait en repos, acquiesçant à l'action de l'intelligence. Mais depuis que nous sommes descendus sur la terre, nous nous contentons de la simple persua-

(1) *Enn.*, V, III, 1.
(2) *Ibid.*, 5.
(3) *Ibid.*, 7.
(4) *Ibid.*, 8.

sion, et, au lieu de contempler les archétypes dans l'intelligence, nous en contemplons les images dans l'âme, par la sensation et le raisonnement (1).

Du reste, il faut se garder de croire que l'âme sensible et raisonnable ait, comme l'intelligence, le pouvoir de se penser elle-même. Il n'en est rien. La sensation, par sa nature, regarde exclusivement au-dehors, car notre propre corps nous est extérieur : comment se saisirait-elle elle-même? Comment pourrait-elle se percevoir, en percevant un objet qui n'est pas elle (2)? Le raisonnement lui-même, malgré une intimité plus grande, a encore son objet placé hors de lui, c'est-à-dire hors de l'âme; il se fuit donc en poursuivant cet objet étranger, et plus nous raisonnons, moins nous nous connaissons (3).

Est-ce à dire que la sensation ne sait pas qu'elle sent, la raison qu'elle raisonne? Et conçoit-on une faculté qui s'ignorerait au point de ne savoir ni si elle est, ni quelle elle est?

Non, sans doute. La sensibilité a conscience de sentir, la raison de raisonner. L'âme ne juge pas sans le savoir, et sans savoir qu'elle porte en elle les règles de ses jugements. Elle ne divise ni ne rassemble les représentations sensibles ou intelligibles, sans le savoir. Elle ne se ressouvient pas, sans le savoir (4). Tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle fait, elle le sait ;— oui, mais par l'intelligence (5).

C'est par cette faculté, qui connaît tout en soi, que nous nous connaissons nous-mêmes. Quand *nous nous*

(1) *Enn.*, V, III, 6.
(2) *Ibid.*, 2.
(3) *Ibid.*, 3.
(4) *Ibid.*, 4.
(5) *Ibid.*

tournons vers l'intelligence ; elle devient *nôtre*, ou plutôt nous devenons *elle :* quoi d'étonnant alors si nous nous pensons nous-mêmes, étant l'intelligence qui se pense soi-même, et ne pense rien que soi-même (1)?

Cette conscience de l'âme se connaissant dans et par l'intelligence est double. Il y a la conscience de l'être sensible, qui se sait sentant ; de l'être raisonnable, qui se sait raisonnant. Il y a aussi celle de l'être supérieur à la sensibilité et à la raison, qui se contemple soi-même, en tant qu'il s'est élevé à l'intelligence. A ce dernier il est donné de se penser soi-même, non plus en tant qu'homme, οὐκ ὡς ἄνθρωπος ἔτι, mais en tant qu'il est devenu tout autre; qu'il s'est enlevé lui-même vers les sphères supérieures, n'emportant avec soi que la meilleure partie de l'âme, laquelle est seule capable de déployer ses ailes, et de prendre l'essor vers l'intelligible et l'intelligence (2).

En résumé : en elle-même, notre âme voit seulement ; dans l'intelligence, elle voit qu'elle voit, καθορᾷ ὅτι καθορᾷ, et se voit elle-même (3).

§ 2. De l'amour et de l'extase.

Arrivés à l'intelligence, sommes-nous arrivés au faîte? L'intelligible est-il l'extrême limite de l'être, l'intelligence le dernier et le plus haut degré du connaître?

Il est vrai que l'âme se tourne naturellement vers l'intelligence toutes les fois qu'elle pense, et que c'est par l'intelligence qu'elle juge, par exemple, que la justice vaut mieux que l'injustice : il n'est pas vrai que l'intelligence soit l'unique objet de ses vœux, le terme suprême vers lequel elle gravite. L'intelligence n'est pas la vraie

(1) *Enn.*, V, III, 2.
(2) *Ibid.*, 4.
(3) *Ibid.*, VI, II, 22.

fin du désir. Toutes choses n'aspirent pas à l'intelligence; toutes choses aspirent au bien. Tous les êtres qui n'ont pas l'intelligence ne font pas effort pour la posséder, et ceux qui l'ont ne se reposent pas dans cette possession; ils font tous effort vers le bien. Enfin, si on aime la vie, l'existence, l'action, ce n'est pas par leur rapport à l'intelligence, mais par leur rapport au bien (1). Les autres choses ne sont aimables, ne sont désirables, que parce qu'elles sont des images du bien, dont elles participent (2). Le bien les rend telles, en les éclairant de sa lumière, en les teignant de ses couleurs. C'est lui qui donne à ce qui est désiré les grâces, et à ce qui désire les amours. L'âme qui sent la douce et chaude influence du bien est émue, transportée, et comme remplie d'aiguillons qui la pressent et l'excitent. Ainsi naît l'amour. Jusque là, l'âme était restée froide, indifférente, et comme endormie, même en face de l'intelligence. La voilà qui se réveille de sa torpeur, retrouve des forces, ouvre les ailes, et prend l'essor. Dans son vol, elle ne s'élève d'abord qu'aux objets les plus voisins; mais elle monte encore, et atteint l'intelligence; elle monte encore, et arrive jusqu'au bien. Parvenue à ce point, elle s'y repose, sans pouvoir ni vouloir le dépasser, parce qu'il n'y a rien au-dessus du bien, parce qu'il ne lui reste plus rien à désirer, rien à aimer (3).

Ainsi, l'âme qui pense l'intelligible par l'intelligence, a en outre la vertu de s'unir au bien par l'amour. Ou, si l'on veut, c'est encore l'intelligence, dont le flot s'enfle et grossit, qui nous porte, sans que nous sachions comment, jusqu'au premier principe (4). Mais alors il faut

(1) *Enn.*, VI, VII, 20.
(2) *Ibid.*, 21.
(3) *Ibid.*, 22.
(4) *Ibid.*, 36.

distinguer dans l'intelligence une double puissance, l'une par laquelle elle pense et considère les idées en soi-même ; l'autre par laquelle elle saisit, dans un irrésistible élan, le principe qui domine tout. La première est la contemplation d'une intelligence qui se possède ; la seconde, le ravissement d'une intelligence ivre d'amour (1).

L'âme intelligente aime le bien, parce qu'il est dans la nature du bien d'être aimé. Impatiente d'atteindre à l'objet de son amour, elle méprise tout ce qui nous entoure. Elle n'a que du dédain pour les beautés de ce monde, parce qu'elle les voit enfouies dans la chair et les corps, souillées par un contact impur, dispersées dans l'espace, et toutes différentes de la vraie beauté. Comme elles sont dans un flux perpétuel, elle connaît certainement qu'elles ne sont belles que par leur participation à la beauté première. Alors, elle n'a plus de repos qu'elle ne soit parvenue jusqu'à cette beauté suprême, jusqu'au bien, jusqu'à Dieu (2).

« Où est-il, s'écrie Plotin dans une sorte de délire mystique, où est-il celui qui a fait cette sublime beauté, qui a engendré la vie et l'essence? Ne voyez-vous pas la beauté qui brille au milieu de la diversité des idées? Sans doute, il est bien pour une âme de fixer son séjour au sein de l'intelligible ; mais il est mieux de remonter jusqu'au mystérieux principe des idées. Or, l'auteur des idées ne peut pas être l'une d'entr'elles. Il n'est ni telle forme, ni telle puissance ; il n'est pas davantage toutes les formes et toutes les puissances à la fois. Supérieur à toute forme et à toute puissance, il est véritablement principe, ἀρχή ; il est sans essence, sans idée, ἀνείδεον. Il n'est aucun des êtres, et il est tous les êtres. Aucun des

(1) *Enn.*, VI, VII, 35.
(2) *Ibid.*, 31.

êtres : car ils lui sont tous postérieurs ; tous les êtres : car ils viennent tous de lui. Quoiqu'infini, il n'a pas plus de grandeur que de figure ; la grandeur, pour lui, consiste à n'avoir ni supérieur, ni égal. Or, ce principe auquel vous ne trouvez ni figure, ni forme, ni essence, est souverainement désirable et aimable ; et il ne peut ne pas inspirer un désir semblable, un amour infini comme lui-même. Sa beauté ne ressemble à aucune autre ; c'est *la beauté de la beauté*. Il est la fleur où s'épanouit la beauté dans tout son éclat ; il en est le principe et la fin ; il est le bien (1). »

L'âme qui aspire à s'unir au suprême objet de l'amour, doit donc fuir avec soin toutes les formes. Elle ne doit pas même s'arrêter aux idées ; car, bien que chaque idée soit belle, elle a encore une forme, une essence particulière. Il faut qu'elle franchisse la sphère intelligible, et qu'elle s'élance jusqu'à l'Être qui domine la beauté même, qui n'a aucune variété, qui est absolument simple. La raison nous dit que tout ce qui a une forme, et la forme elle-même, et l'idée elle-même, est déterminé, par conséquent n'est pas l'universel, par conséquent ne se suffit pas, par conséquent n'est pas beau en soi, mais par autrui, n'est pas le vrai beau. Le beau par excellence n'est pas enfermé en des limites, n'a pas de forme, pas d'idée. Il se confond avec le bien, ou plutôt il est au bien ce que la clarté du jour est au soleil. Aussi, voyez les amants. Celui qui considère simplement des yeux du corps une figure sensible, n'aime pas encore ; mais lorsque, parti de là, il se représente dans son âme indivisible une figure tout idéale, il sent s'allumer en lui le feu de l'amour. Il veut voir l'objet aimé, afin d'éteindre la soif qui le consume. Et, s'apercevant qu'il faut le cher-

(1) *Enn.*, VI, VII, 32.

cher dans quelqu'objet indépendant de la forme, il désire cet objet, et s'élève ainsi de la matière au corps, du corps à l'âme, de l'âme à l'intelligence, et de l'intelligence au beau et au bien (1).

Mais l'âme ne peut s'unir à cet objet sans forme qu'en dépouillant la sienne. Il faut qu'il n'y ait en elle ni action, ni détermination, pour qu'elle puisse le recevoir *seule à seul.* Il faut qu'elle se fasse belle pour embrasser la beauté, bonne pour embrasser le bien, une pour embrasser l'Un. Alors, il n'y a plus rien entre elle et l'objet de son amour; ils ne sont plus deux, mais un, et il est impossible de les distinguer. L'âme ne sent plus le corps, ni qu'elle est dans un corps. Est-elle un homme, un animal, un être, une partie du Tout : elle ne le sait. Si elle se cherche, c'est Dieu qu'elle trouve, et, au lieu d'elle-même, c'est Dieu qu'elle contemple. Elle ne changerait pas son sort contre le ciel, parce qu'elle voit qu'il n'y a rien de meilleur que le bien, ni de plus divin que Dieu. Changer, pour qui ne peut plus monter, c'est déchoir. Elle juge, sans pouvoir se tromper; car il n'y a rien de plus vrai que la vérité. Ce qu'elle dit, elle l'est; elle l'affirme parce qu'elle l'est, et sans paroles. Elle n'éprouve plus que du mépris pour ce qui faisait ses délices, la puissance, la richesse, la science, dont elle aperçoit le néant, en les comparant au vrai être, au vrai bien. Tant qu'elle est unie au bien, elle ne redoute rien; elle voudrait voir détruit tout ce qui n'est pas le bien, tant elle se sent heureuse de le posséder (2). Il en est de l'âme comme de celui qui visite une maison. Tant qu'il n'a pas aperçu le maître, il en contemple les ornements avec admiration. Le maître paraît-il, il oublie tout le

(1) *Enn.*, VI, VII, 33.
(2) *Ibid.*, 34.

reste, pour ne plus voir que lui. La maison, ici, c'est le monde; le maître, c'est Dieu. Face à face avec Dieu, l'âme est tout entière à Dieu. A force de le contempler, de ne contempler que lui, elle ne s'en distingue plus. Elle se divinise, elle se fait Dieu même. Telle est l'extase (1).

Comment dépeindre l'union extatique de l'âme avec Dieu! Dirons-nous que nos âmes sont comme de moindres cercles, dont les centres se confondent avec celui d'un cercle plus grand qui les enveloppe; que, plongées dans les corps, comme un homme qui serait dans l'eau jusqu'à la ceinture, elles élèvent leur partie supérieure jusqu'à ce centre universel, qui les absorbe? Dirons-nous qu'elles tournent autour de Dieu comme un chœur de chanteurs autour du chorège, à la voix duquel ils marient leurs voix? Toutes ces comparaisons manquent d'exactitude. Il n'en est pas de l'âme et de Dieu comme de deux corps qui ne peuvent jamais se confondre, ni même se toucher par toutes leurs parties. Ce n'est pas la distance, c'est la diversité de leur nature, qui sépare les essences incorporelles. Si elles n'étaient autres, si elles étaient identiques, il n'y aurait plus rien entre elles, et elles ne feraient qu'une seule et même essence. Lors donc que l'âme a dépouillé toute forme, même intelligible, lorsqu'elle s'est rendue absolument semblable à Dieu, il s'établit entre ces deux termes une union si intime et si profonde, que rien n'en peut donner l'idée (2). Et comme toute âme aime Dieu naturellement, comme toute âme est Vénus elle-même, elle trouve le suprême bonheur dans cette suprême union avec l'objet aimé (3).

Voilà les vrais mystères, voilà le vrai initié. L'âme,

(1) *Enn.*, VI, VII, 35.
(2) *Ibid.*, IX, 8.
(3) *Ibid.*, 9.

qui n'est plus ni la passion, ni le désir, ni la raison, ni l'intelligence, qui n'est plus soi-même, si cela se peut dire; l'âme, qui s'est élevée au-dessus des idées, au-dessus du beau, au-dessus du chœur des vertus, qui s'est faite une pour s'absorber dans la divine unité, ressemble à celui qui pénètre dans le temple, passe devant les statues sans s'y arrêter, entre dans le sanctuaire, et là, soulevant le voile, contemple le Dieu face à face. Mais ici le spectateur et le Dieu restent distincts, tandis que dans l'extase, l'âme, cessant d'être l'âme, se fait Dieu. *Supérieure à sa propre essence, sans aucun retour sur elle-même, ravie, dans un saint délire, elle repose en un asile où règnent la paix et la sérénité.* Telle est la vie des Dieux et des hommes divins et bienheureux qui, méprisant les voluptés terrestres, se réfugient dans la solitude divine (1).

Soit que l'on considère la philosophie des alexandrins dans son universalité, ou seulement leur théorie générale de la faculté de connaître, on peut dire qu'ils ajoutent Platon à Aristote, et l'Orient à Platon. Et en effet, les théories particulières qui viennent d'être exposées sur l'intelligence et sur l'amour, sont bien manifestement empruntées à la science du vieil Orient.

Selon Platon, le plus mystique des philosophes grecs, c'est notre âme qui pense les idées, comme c'est notre âme qui raisonne, comme c'est notre âme qui *opine.* Elle n'a que deux manières de s'exercer : par les organes, elle sent; en elle-même, elle pense. Lorsqu'elle pense les idées, lorsqu'elle pense l'idée suprême, le Dieu de la dialectique, c'est encore, c'est toujours *en elle-même.* Elle s'en *ressouvient.* La faculté de penser l'intelligible n'est que la faculté de s'en ressouvenir. Et, comme on sait,

(1) *Enn.*, VI, IX, 11.

se ressouvenir est un acte interne, et pour ainsi dire une concentration de l'âme en elle-même.

Or, cette théorie toute socratique, toute grecque, de la réminiscence, ne satisfait pas Plotin, imbu qu'il est de l'esprit de l'Orient. Il attribue à l'âme une troisième façon de s'exercer. Comme elle sent par le moyen du corps, elle pense par le moyen de l'intelligence divine. Au lieu de penser *en elle-même*, elle pense *en Dieu.* Disons mieux, ce n'est plus elle qui pense, c'est la suprême intelligence, avec laquelle elle se confond, par la vertu merveilleuse de la *conversion.*

Il ne faut rien dissimuler. Dans plus d'un passage de la *République*, Platon parle de la conversion de l'âme des objets sensibles vers les objets intelligibles, et il discourt longuement des arts ou des sciences propres à faciliter, ou à assurer cette conversion. Nul doute que Plotin ne se soit inspiré de ces pages, qu'il ne pouvait ne pas connaître. Mais il ne faut qu'une médiocre attention pour remarquer combien il y a loin de la conversion du philosophe grec, à celle du philosophe alexandrin. Chez le premier, la conversion n'est qu'une métaphore par laquelle il exprime le mouvement de l'âme qui détourne les yeux du spectacle de ce qui passe, pour les élever vers ce qui ne passe pas; chez le second, c'est le procédé par lequel l'âme dépouille sa forme, pour en revêtir une supérieure. Après la conversion platonicienne, l'âme est encore l'âme, et elle demeure parfaitement distincte des idées; après la conversion alexandrine, l'âme a cessé d'être l'âme, pour devenir l'intelligence elle-même, et s'identifier avec l'intelligible.

Il y a cependant un philosophe grec, avec lequel Plotin se rencontre en quelques points de cette théorie de l'intelligence. Mais ce philosophe n'est pas Platon, c'est Aristote. Ce profond génie avait expliqué la connaissance,

toute connaissance, par l'identité de l'objet et du sujet dans l'acte. Pourquoi connaissons-nous les corps? Parce que dans la sensation le sens devient identique à l'objet sensible. Pourquoi connaissons-nous les genres, les universaux? Parce que dans l'intellection l'intellect devient identique à l'objet intelligible. Cette nécessaire identité est tout ce qu'elle peut être dans l'acte éternel, immanent de l'intelligence divine, qui ne pense que soi-même, et se définit *la pensée de la pensée.*

L'analogie des deux doctrines est frappante, malgré de profondes et nombreuses différences, et il est difficile de supposer que la première ait été sans influence sur la seconde. Quoi qu'il en soit, le plus incontestable mérite de Plotin, c'est d'avoir solidement établi qu'il n'y a de connaissance *profonde* et *certaine* que celle où c'est le même être qui connaît et qui est connu; que la *vérité* est à la condition de l'*identité de l'objet et du sujet;* et que la *conscience* est la seule *science* digne de ce nom. Proposition capitale, que Porphyre attaqua sous les yeux de Plotin, qu'Amélius défendit par l'ordre de Plotin, et qui resta acquise à la doctrine de leur commun maître (1).

Mais d'où vient que Plotin, qui met dans un si beau jour les attributs de la conscience, et qui en explique même si bien la condition essentielle, savoir, la simplicité absolue de l'être qui en est doué, la refuse à l'âme, où nous la constatons, pour la rapporter exclusivement à l'intelligence, où nous ne pouvons que l'induire?

C'est que Plotin ne procède nullement par l'observation dans un sujet tout entier du ressort de l'observation. C'est *a priori* qu'il conçoit la conscience et sa nature, et c'est encore *a priori* qu'il la retire à l'âme, pour en faire

(1) Porphyre, *Vie de Plotin.*

le privilége de l'intelligence. Suivant lui, comme suivant Aristote, la pensée va droit à son objet, sans avoir la vertu de se réfléchir elle-même. Il suit de là que la pensée ne peut avoir conscience d'elle-même que dans le cas où la faculté de connaître ne diffère pas de l'objet de la connaissance. Voilà pourquoi, tandis qu'Aristote met la conscience partout, parce qu'il identifie partout objet et sujet, Plotin ne la met que dans l'intelligence, parce qu'il n'admet cette identité qu'au sein de l'intelligence.

Or, déplacer ainsi la conscience, c'est la détruire. Dans ce système, l'homme se connaît bien au sein de l'intelligence, comme objet intelligible; il ne se connaît pas comme être distinct, réel, individuel, personnel. Il peut bien dire : *l'homme*, *l'âme*, comme il dit : le vrai, l'être, le beau; il ne dit jamais : *moi*. Il se connaît, il n'a pas conscience de lui-même.

Ce qui rend cette erreur plus étrange dans un philosophe à qui la science orientale devait être familière, c'est que la philosophie de l'Inde contenait une notion déjà fort exacte de la conscience. On lit, en effet, dans les *Essais de Colebrooke :* « Le troisième des vingt-cinq principes qui constituent l'univers est la *conscience*, ou plus exactement ce qui produit le *moi*, ou le *sentiment du moi*. Sa fonction propre est de prescrire la *conviction individuelle*. C'est d'elle que vient la croyance que, dans la perception ou la méditation, *je suis intéressé;* que les objets des sens *me concernent ;* en un mot, *que je suis* (1). »

Peu de chose à remarquer sur la théorie essentiellement mystique de l'amour et de l'extase. Il est évident que

(1) Trad. Pauth., *Syst. Sankya;* 2e. essai.

Plotin s'inspire de Numénius, dont il copie presque les expressions en deux passages différents. Il ne l'est pas moins que les deux philosophes pulsent à la source abondante des traditions orientales. Il ne faut pourtant pas méconnaitre l'influence, encore sensible, de Platon. N'avait-il pas parlé au VIe. livre de la *République* de ce bien qui n'a pas d'essence, qui est au-dessus de l'essence, et que n'atteignent pas les procédés ordinaires de l'intelligence? Et n'y a-t-il pas plus d'un rapport, entre la théorie du beau, dans le *Phèdre*, de l'amour, dans le *Banquet*, et celles du philosophe alexandrin? C'est surtout ici qu'on pourrait croire fondée jusqu'à certain point la prétention de Plotin de retrouver et d'écrire la doctrine ésotérique du disciple de Socrate.

Inutile de relever ce qu'il y a d'erroné et d'inadmissible dans le mysticisme alexandrin, comme dans le mysticisme en général. Mais il y a au moins à recueillir dans la théorie de Plotin cette importante vérité, que l'intelligence ne se suffit pas à elle-même dans les recherches scientifiques. La raison, livrée à ses seules ressources, ne saurait jamais prendre un grand essor. Il est nécessaire que le sentiment l'échauffe, que l'enthousiasme la ravisse, que l'amour l'emporte sur ses ailes. Les sublimes méditations ne sont pas à la portée des âmes froides, que ne soulève pas une flamme intérieure. L'âme du philosophe doit être comme l'autel de Vesta où brûlait toujours le feu sacré. S'il le laisse mourir, malheur à lui (1)!

Mais il faut se garder des excès et des aberrations du mysticisme. La raison doit toujours rester maîtresse, parce

(1) Vauvenargues a dit : « Les grandes pensées viennent du cœur », et Diderot, d'une façon plus générale : « Les grandes passions font les grands hommes. »

que à elle seule il appartient de connaître et de comprendre. Le légitime rôle de l'amour est de lui venir en aide, en s'y subordonnant, non de l'étouffer, en se développant à l'excès:

> Est modus in rebus; sunt certi denique fines,
> Quos ultra citraque nequit consistere Rectum !

L'extase est si peu le triomphe d'une âme raisonnable qu'elle en est la défaillance. Au lieu de l'enlever dans le divin palais de la lumière et de la vérité, elle la laisse tomber, errer au hasard dans la région des ombres et des chimères.

Il ne paraît pas que les successeurs immédiats de Plotin aient sérieusement modifié cette grande doctrine sur l'esprit humain. Nous ne savons presque rien du *très-disert* Amélius (1), bien qu'il eût composé un très-grand nombre de livres sur la philosophie de Numénius, qu'il avait étudiée à l'école de Lysimaque; sur celle de Plotin, qu'il entendit pendant vingt-quatre ans; sur leurs différences; sans compter un ouvrage considérable contre les gnostiques, et un commentaire du *Timée* (2). A en juger par quelques passages de Porphyre, Jamblique, Syrien, et surtout Proclus, sa théologie aurait été un mélange d'idées empruntées à ses deux maîtres. Sa psychologie devait encore avoir le même caractère, mais il n'en reste aucun vestige.

Le *philosophe* Porphyre est plus connu, et plus digne de l'être. L'élégante précision et la lucidité de son esprit surpassaient encore sa science, qui embrassait tout. Eunape dit qu'il était comme la chaîne de Mercure, jetée

(1) Porphyre, *Vie de Plotin.*
(2) Porph., *Vie du phil.*

entre les dieux et les hommes (1). La nature de son talent le prédestinait à vulgariser la philosophie de son maître, et il n'a pas manqué à ce rôle. On retrouve dans les Ἀφορμαί, et dans les fragments du *Traité de l'âme* conservés par Stobée, les idées de Plotin sur l'âme et ses facultés intellectuelles, mais avec une clarté plus grande et une rigueur toute philosophique.

Je ne veux citer de Porphyre qu'une seule phrase, laquelle exprime avec concision un point de vue que l'école d'Athènes développera. Le même objet est diversement connu par des facultés diverses : *uniquement* par Dieu, ἡνωμένως; *totalement* par l'intelligence, ὁλικῶς; *universellement* par la raison, καθολικῶς; *formellement* par l'imagination, μορφωτικῶς; *passivement* par la sensibilité, παθητικῶς. Il ne faut pas croire, parce qu'il n'y a qu'un seul objet, qu'il ne puisse y avoir qu'une seule connaissance (2).

Jamblique a bien moins que Porphyre le droit de nous arrêter. S'il refuse de croire, avec Plotin, à l'*impassibilité* de l'âme (3), il n'en quitte pas moins l'école pour le temple. Alexandrie n'a plus que des prêtres, au lieu de philosophes; que des pratiques théurgiques, au lieu de théories fondées sur la raison. L'Orient triomphe; et la science grecque, après un long et glorieux exil, reprend le chemin de la patrie. Suivons-la à Athènes.

(1) Syr., *Comm. mét. Bagol.*, 69.
(2) Procl., *Comm. Tim.*, p. 107.
(3) *Ibid.*, 341.

CHAPITRE II.

ÉCOLE D'ATHÈNES.

PROCLUS.

On a vu dans quelles circonstances, par quelles causes, la philosophie grecque avait émigré à Alexandrie, devenue bientôt la seconde patrie des muses. Là, elle s'était régénérée, revivifiée sous le souffle inspirateur de l'Orient. Après une lente et mystérieuse élaboration, elle s'était transformée en une puissante doctrine, animée d'un esprit nouveau, grecque et orientale, mais plus grecque qu'orientale, et plus platonicienne que grecque. Grâce aux profondes et savantes spéculations d'Ammonius, de Plotin, de Porphyre, le néo-platonisme avait formulé, discuté, résolu tous les grands problèmes d'une manière neuve et originale. Il avait spécialement répandu les plus vives lumières sur celui de l'entendement humain.

Le séjour d'Alexandrie, en permettant à la philosophie de se retremper aux sources antiques de la civilisation, avait donc singulièrement aidé à ses progrès. Mourante, il l'avait ressuscitée. Dispersée en une foule de systèmes contradictoires, il l'avait condensée en un seul, assez vaste pour les embrasser tous, en les complétant par l'Orient, assez puissant pour les faire tous vivre d'une vie commune. Mais il avait dû finir par lui devenir funeste. L'élément oriental, naturellement envahissant, prenait

chaque jour plus de place, et menaçait d'absorber complètement l'élément grec. Le rationalisme disparaissait sous le flot toujours montant du mysticisme. La spéculation s'évanouissait en pratiques théurgiques. L'édit de Théodose sauva la philosophie d'une ruine imminente, en la forçant de se réfugier entre l'Académie et le Lycée, sous la protection de Minerve.

En effet, que retrouvons-nous à l'école d'Athènes? Le néo-platonisme, avec moins de mysticisme et plus de méthode; moins de théurgie et plus de spéculation; en un mot, avec un retour sensible à la tradition grecque. Orphée détrône Hermès. La raison, un instant offusquée des fantômes d'une imagination en délire, réclame et recouvre ses droits par l'organe de Platon et d'Aristote, plus étudiés et mieux connus que jamais.

Ce n'est pas que l'école d'Athènes répète celle d'Alexandrie; que Proclus ne soit que l'écho de Plotin. Chaque philosophe a sa tâche dans l'œuvre commune. Les deux écoles, les deux époques, les deux philosophes qui en sont les types et la gloire, diffèrent comme l'esprit inventif et l'esprit critique, comme l'inspiration, qui crée, et l'érudition, qui éclaircit, développe, corrige. On écrit des traités à Alexandrie, et des commentaires à Athènes.

Ce que nous cherchons ici, ce n'est donc pas une nouvelle théorie sur l'esprit humain, mais des éclaircissements, des développements, des corrections à la théorie de Plotin; en un mot, un commentaire de la théorie de Plotin. C'est seulement au terme de cette étude que nous saurons toute la pensée des néo-platoniciens sur ce grand objet.

Rien à dire de Plutarque, fils de Nestorius, dont il n'est rien resté; et peu de chose de Syrien, dont il n'est

resté qu'un commentaire sur la métaphysique d'Aristote.

Le but de ce commentaire est surtout de concilier Aristote et Platon sur la grande question des idées. Les idées sont des essences distinctes, séparées, réellement existantes : les objections d'Aristote n'arrivent pas jusqu'à elles, semblables aux flèches des Thraces qui n'atteignent pas les dieux (1). Mais au-dessous des idées, il est d'autres principes, qui leur ressemblent, et qui n'ont de réalité qu'au sein des individus. Ces principes intermédiaires, que les stoïciens nomment *raisons séminales*, appelons-les *principes physiques*, τὰ φυσικά. La théorie d'Aristote est vraie dans la sphère de ces principes physiques, comme celle de Platon dans la sphère supérieure des idées (2).

Il y a donc trois sortes d'essences : 1°. les essences idéales, 2°. les essences physiques, 3°. les essences sensibles; et par conséquent trois facultés dans l'esprit : 1°. l'intelligence, 2°. le raisonnement, 3°. les sens et l'imagination (3).

Nous retrouverons des traces de ces distinctions ci-après dans la théorie de Proclus sur la faculté de connaître. Oserais-je ajouter qu'elles ne sont pas sans analogie avec celles que j'ai moi-même essayé d'établir, en comparant la théorie platonicienne de la Νόησις et la théorie péripatéticienne du Νοῦς?

Proclus occupe dans l'école d'Athènes la même place que Plotin dans celle d'Alexandrie. Il résume ses maîtres, en les surpassant, et ne laisse rien d'essentiel à dire à ses disciples. Il est on ne peut plus intéressant de voir ce que

(1) *Comm. mét. man.*, I, 17; — *Bagol.*, 18.
(2) *Ibid.*, pass.
(3) *Ibid.*



devient la théorie du plus original des néo-platoniciens entre les mains du plus savant. Pour donner à ce parallèle toute l'exactitude dont il est susceptible, nous allons faire des titres de chapitre de l'étude précédente autant de questions, et chercher les réponses dans les œuvres de notre philosophe.

1°. Qu'est-ce que l'âme ?

L'âme est une essence incorporelle. En effet, tout ce qui se connaît soi-même se connaît par *conversion vers soi-même.* Car il est évident que ce qui se connaît soi-même se replie actuellement sur soi-même, puisque sujet et objet sont identiques. Mais aucun corps n'est naturellement capable de *se convertir vers soi-même.* Car, dans toute conversion de cette nature, il y a toujours deux choses qui n'en font qu'une, savoir : *ce qui se convertit*, et *ce vers quoi il se convertit :* ce qui ne peut arriver ni pour un corps, ni en général pour les choses divisibles, chaque partie restant nécessairement distincte de toutes les autres. Or, l'âme se connaît elle-même, et, par conséquent, *se convertit vers elle-même.* Donc, l'âme n'est pas un corps (1).

L'âme est *vivante par elle-même.* Elle vit d'une vie qui lui est propre, dont elle est le principe. Son essence consiste dans la faculté de vivre. Au contraire, le corps, même organisé, c'est-à-dire disposé pour vivre, ne vit pas, s'il ne reçoit la vie d'ailleurs. C'est l'âme, essentiellement vivante, qui le fait vivre *par sa présence*, ou, si l'on veut, en se communiquant. Il devient vivant parce qu'il devient *animé.* Donc, l'âme n'est pas le corps (2).

(1) *Elem. theol.*, 15, 83, 185.
(2) *Ibid.*, 187, 188.

L'âme, par son essence, est antérieure au corps. Il y a plus, c'est elle qui le fait être. Tout ce qui est divisible et étendu emprunte de l'âme, διὰ ψυχῆς ἔχει, et l'être, et l'agir, et le pâtir (1). L'âme est le principe du corps : elle n'est donc pas le corps.

En résumé, l'âme est une connaissance se connaissant elle-même, une vie vivant par elle-même, une essence existant par elle-même : par tous ces caractères, elle diffère profondément du corps, qui ne se connaît pas, et ne peut jamais être qu'un objet de connaissance, qui ne vit que d'une vie adventice, et n'est que d'un être emprunté.

L'être précède la vie, et la vie l'intelligence, dans les principes. Dans les effets, tout être n'est pas vivant, toute vie n'est pas intelligente. Mais, inversement, l'intelligence suppose la vie, et celle-ci l'être. En sorte que ces trois choses, dans les êtres qui les possèdent, n'en font qu'une seule. Telle est notre âme. L'être y est vie et intelligence ; la vie, intelligence et essence ; l'intelligence, essence et vie. Elle est à la fois triade et monade. Ni la vie, ni l'intelligence ne lui viennent du dehors ; elles se confondent avec son essence, dont elles n'altèrent en aucune manière la profonde simplicité (2).

L'âme est d'une autre nature que le corps, mais en est-elle séparable ?

Il faut répondre par la distinction de l'âme sensible et de l'âme raisonnable. La première n'est rien sans le corps, où elle réside nécessairement : elle ne peut donc pas s'en séparer (3). Quant à l'autre, Aristote a démontré qu'elle peut être séparée du corps. En effet, toute âme

(1) *Theol. Sec. Plat.*, I, 3.
(2) *Comm. Alcib.*, Édit. Cous., t. III, 205, 206.
(3) *De Provid. et fat.*, Édit. Cous., III.

dont les opérations sont indépendantes des organes a aussi une essence indépendante de la substance matérielle. La supposition contraire conduit à une conséquence absurde, puisque l'opération serait supérieure à l'essence. Or, la sensibilité réclame pour s'exercer certains instruments, certains appareils organiques, tels que les yeux, les oreilles, dont *elle partage sympathiquement* les mouvements et les impressions. La colère et l'appétit ne se manifestent qu'avec le concours de certaines parties du corps, telles que le cœur et le foie; de plus, elles ne vont pas sans la sensibilité, ce qui faisait dire à Plotin que les passions ou sont des sensations, ou sont les compagnes des sensations. Mais la raison, de quel instrument, de quel organe a-t-elle besoin? Comment dépendrait-elle des sens, dont elle corrige les erreurs; de la colère, à laquelle elle donne un frein; des appétits, auxquels elle met des limites? Conclusion : l'âme raisonnable est séparable (1).

Cette indépendance de l'âme raisonnable vis-à-vis du corps était d'ailleurs une condition de l'ordre universel. Il est des êtres éternellement supérieurs aux lois fatales; il en est que gouverne pendant tout le cours de leur existence un inflexible destin. Or, le progrès des êtres, *processus entium*, souffre encore moins le vide que l'arrangement des corps : il fallait donc entre ces deux extrêmes un intermédiaire qui comblât la distance, c'est-à-dire un être tour à tour libre et esclave. Telle est l'âme séparable. Supérieure au destin par son essence, elle se développe en liberté aussi long-temps qu'elle se développe selon sa nature. Mais lorsqu'elle se laisse choir dans la région des sens, des corps et de la matière, il lui faut vivre avec ces principes inférieurs, comme avec des voisins pris de vin, et elle tombe comme eux au pouvoir

(1) *De Provid. et fat.*, X, XI.

d'une puissance étrangère ; elle est comme eux emportée dans le tourbillon de la fatalité. Et c'est ainsi que, tantôt descendant, tantôt montant, elle unit le ciel et la terre, le royaume de la Providence et l'empire du destin (1).

Toutefois, si séparable que l'âme soit du corps, il ne semble pas qu'elle en soit jamais séparée. Toute âme particulière *se sert d'un corps éternel premier*. Comme il est dans sa nature d'animer un corps, et comme, par son essence, elle est éternelle, il faut bien qu'elle anime premièrement quelque corps éternel. Ce corps, produit par une cause immobile, est indivisible, impassible, impérissable. C'est le véhicule de l'âme (2). Immortel, il la dispose à s'unir plus tard à un corps mortel (3). Portée sur ce char, l'âme peut descendre à l'infini dans la génération, et remonter à l'infini de la génération vers l'Être (4).

2°. Quels sont les rapports de l'âme et du corps ?

Lorsque l'on considère l'âme dans ses rapports avec le corps, il faut se tenir en garde contre deux excès contraires, ou de diminuer, ou d'agrandir la distance qui les sépare. Il est impossible d'accepter l'opinion de ceux qui disent que l'âme, arrivant dans un corps humide, et y étant empêchée, se trouve d'abord dépourvue d'intelligence, mais qu'ensuite, l'humidité s'exhalant par l'effet d'une chaleur naturelle, elle recouvre peu à peu la faculté de penser. En effet, ce mode de perfectionnement est corporel et matériel ; il fait dépendre la perfection de l'âme du tempérament du corps. Or, avant les éléments,

(1) *De Provid. et fat.*, XIV.
(2) *Elem. theol.*, 195, 206, 207.
(3) *Comm. Tim.*, 290.
(4) *Elem. theol.*, 205.

avant toute génération, l'âme a déjà une existence complète, hypostatique, et une vie sans mélange avec le corps et la nature (1).

Mais ceux-là ne s'éloignent guère moins de la vérité, quoiqu'en sens contraire, qui prétendent que l'âme est une partie de l'essence divine, une partie semblable au tout, parfaite comme le tout, et qui rapportent les troubles intérieurs et le tumulte des passions à l'animal (Plotin). S'il en était ainsi, l'âme, ne manquant de rien, n'aurait rien à désirer; en possession de la science universelle, le secours de la réminiscence lui serait inutile. Or, Timée déclare que nos âmes n'ont pas été formées des premiers genres, comme les âmes supérieures, mais des deuxièmes et troisièmes. Et Socrate, dans le *Phèdre*, dit que nos âmes sont un mélange de bien et de mal, et comme une arène où nos puissances se livrent de perpétuels combats, les meilleures et les pires triomphant tour à tour. Le cocher lui-même, ajoute-t-il, le cocher, qui est ce qu'il y a de plus auguste en nous, se corrompt quelquefois, et de là vient que plusieurs âmes sont boiteuses, que plusieurs perdent leurs ailes. Il y a donc bien loin de l'âme humaine aux âmes divines (2).

La vérité est dans la mesure. L'âme et le corps s'unissent, sans se confondre, et, dans cette union, *participent l'un de l'autre*, sans cesser d'être profondément distincts.

Ainsi, la nature de l'âme est d'agir, celle du corps de pâtir; la première est impassible et le second impuissant. Cependant, le corps agit, *autant qu'il le peut*, par son rapport à l'âme : essentiellement passif, il devient actif *par participation*. Et de même, l'âme pâtit par son rapport

(1) *Com. Alcib.*, III, 78, 79.
(2) *Ibid.*

au corps : essentiellement active, elle devient passive *par communion* (1).

La nature de l'âme est de se mouvoir d'elle-même, et celle du corps d'être mu par autrui (2). Cependant le corps *se meut* et l'âme *est mue* en une certaine mesure. Elle donne au corps comme une dernière image du mouvement par soi-même, et elle en reçoit comme une empreinte du mouvement par autrui. De là vient que *l'âme subit les impressions corporelles*, et tombe dans la dépendance des choses extérieures. Par sa puissance de se mouvoir elle-même, elle est féconde, habile aux découvertes, grosse de raisonnements et de sciences qu'elle met successivement au jour. Mais le mouvement par autrui la force de plier sous le joug de la matière, et lui fait une nécessité des excitations du dehors, qui la dégradent (3).

Enfin, la nature de l'âme est d'être indivisible, et celle du corps d'être divisible. Cependant le corps acquiert, par son union avec l'âme, une espèce d'indivisibilité qui manque à la matière en soi; et l'âme, enfermée dans le corps, se divise en quelque manière avec le corps, et contracte quelque chose de sa divisibilité (4). Elle devient ainsi intermédiaire entre l'indivisible et le divisible (5).

L'âme est donc *présente à tout le corps*, et à toutes les parties du corps; et *ces diverses parties y participent diversement* (6). Mais elle n'entre pas impunément en rela-

(1) *Elem. theol.*, 80.
(2) *Com. Alc.*, I, 41 ; *Com. Parm.*, VI, 119.
(3) *Com Alc.*, III, 77.
(4) *Elem. theol.*, 81.
(5) *Ibid.*, 189.
(6) *Ibid.*

tion avec la matière, et elle devient jusqu'à certain point, comme elle, passive, mobile et divisible.

Mais quel est le rôle du corps? Très-secondaire, bien que tantôt nécessaire, tantôt funeste. Ce n'est pas le corps, ce n'est pas même l'union de l'âme et du corps, qui constitue l'homme, c'est l'âme exclusivement (1). Le corps n'en est ni une partie, ni un complément (2). Subordonné à l'âme, il est l'instrument dont elle se sert pour sentir, pour agir au-dehors (3). En révolte contre l'ame, il en est l'ennemi le plus acharné.

Au contact du corps, l'ame se rouille, pour ainsi parler, et perd sa pureté originelle. Elle devient le jouet des vaines croyances, de l'erreur et de l'orgueil. Elle se précipite vers les objets matériels, comme s'ils étaient véritables, les admire, comme s'ils étaient réels, s'en montre fière, comme s'ils étaient de vrais biens (4). Puis elle succombe aux passions qui, nouveaux Titans, livrent de perpétuels assauts à l'intelligence, fille du ciel (5). « Non, s'écrie Proclus, il n'est pas naturel aux âmes de vivre avec le corps, plongées dans la génération. Une existence séparée, incorporelle, immatérielle, est la seule qui leur convienne. Elles ressemblent, dans la génération, à ceux qui habitent un pays où règne la peste; hors de la génération, à ceux qui ont fixé leur séjour dans une agréable prairie, comme dit Platon. On ne s'étonne pas si, dans une ville empestée, la plupart des habitants sont malades : pourquoi s'étonner si, au sein de la génération, les âmes sont troublées de passions, et méchantes? Que quelques

(1) *Com. Alcib.*, II, 45, 300, 337, etc.
(2) *Ibid.*, III, 198.
(3) *Ibid.*, II, 199; III, 221, 222; *Com Tim.*, 533.
(4) *Com. Alcib.*, II, 253.
(5) *Ibid.*, 247.

âmes, enveloppées dans de tels corps, enlacées dans de tels liens, enfermées dans un monde où tout change, demeurent pures et impassibles, voilà ce qui a droit de nous confondre. En voyant une âme mener une vie immatérielle au milieu de la matière, une vie immortelle au milieu des choses mortelles, ah! qui ne s'écrierait avec Homère : « J'admire comment tu as bu ces poisons, et n'es pas sous le charme! » En effet, dans ce séjour de la diversité, le corps verse sans cesse à l'âme les poisons de l'oubli, de l'erreur et de l'ignorance. Si plusieurs sont transformés en loups, en porcs, en animaux immondes, quoi d'étonnant? La terre est véritablement le palais de Circé. Que si, tandis que la foule des âmes s'abandonne aux désirs immodérés, et s'enivre à la coupe, un petit nombre repousse le fatal breuvage, résiste à la séduction, et, fidèle à Mercure, s'adonne au raisonnement et à la science; certes, voilà ce qui est digne de toute notre admiration. On n'est pas surpris de voir dans le Tartare des âmes châtiées, pourquoi le serait-on de voir dans la génération des âmes agitées par les passions, insensées et ignorantes? Toutes les âmes, dans le ciel, sont bonnes, et mauvaises dans le Tartare : dans la génération, la plupart sont mauvaises ; quelques-unes seulement sont animées d'un saint zèle pour le bien et le vrai (1). »

3°. Quelles sont les facultés de l'âme?

Voici celles que Proclus nomme ou analyse dans ses nombreux écrits :

La vie (2); les forces vitales (3);

(1) *Com. Alcib.*, III, 116-118.
(2) *Com. Parm.*, V, 7.
(3) *Ibid.*, IV, 109.

Les passions (1) ;

Les sensations unies aux passions, ἐμπαθεῖς (2) ; les sens (3) ;

Les désirs, l'appétit (4) ;

La colère (5) ;

L'action avec choix (6), la faculté de choisir (7), la liberté (8) ;

L'imagination (9) ;

L'opinion (10), la croyance (11) ;

Le raisonnement (12), la science (13) ;

La raison (14), la raison pure (15) ;

L'intelligence (16) ;

L'enthousiasme (17), l'illumination (18), la foi (19).

Cette liste est très-longue, bien qu'encore incomplète. N'y a-t-il pas lieu de la simplifier, en ramenant ces facultés particulières à de plus générales? Cela est certain

(1) *Com. Alcib.*, II, 247.
(2) *Comm. Parm.*, IV, 141.
(3) *De Provid. et fat.*, X.
(4) *Comm. Parm.*, IV, 141. — *De Provid.*, X.
(5) *Ibid.*
(6) *Com. Parm.*, V, 7.
(7) *Ibid.*, IV, 76.
(8) *Ibid.*, V, 7.
(9) *Dec. dubit.*, I.
(10) *De Prov.*, XX.—*Dec. dubit.*, I. — *Com. Alcib.*, II, 298, 299.
(11) *Ibid.*
(12) *De Provid.*, XXI. — *Com. Alc.*, II, 235-237.
(13) *Ibid.*, 241.
(14) *Ibid.*, 251.
(15) *Com. Parm.*, V, 211.
(16) *De Provid.*, XXIII.—*Dec. dub.*, I.
(17) *De Provid.*, XXIV.—*Dec. dub.*, I.
(18) *Com. Parm.*, V, 214.
(19) *Ibid.*

si l'on regarde à la pensée du philosophe, et douteux, si l'on consulte le texte de l'écrivain.

Ainsi, on lit dans le *Commentaire du Parménide* (1) : « Les puissances des âmes sont de deux sortes, les unes *vitales*, les autres *cognitives*. » Mais cette division est insuffisante, en ce sens qu'elle laisse pêle-mêle dans un seul groupe, toutes les facultés qui ne se rapportent pas à la vie proprement dite.

Ailleurs (2), Proclus distingue avec le plus grand soin une âme sensible et inséparable, une âme raisonnable et séparable, attribuant à la première les sens, l'appétit et la colère; à la seconde, outre le pouvoir de diriger les facultés inférieures, la raison et l'*intelligence*. Mais il reste à déterminer la place des facultés intermédiaires, telles que l'imagination, l'opinion et le raisonnement.

Enfin, au livre troisième du *Commentaire* déjà cité *du Parménide* (3), Proclus s'exprime de la sorte : « En général, tout être qui agit par choix a encore une action qu'il produit par sa seule existence : telle est notre âme. Outre qu'elle fait beaucoup de choses, *parce qu'elle le veut*, elle donne encore la vie au corps, *par cela seul qu'elle est*. Organisé pour la recevoir, le corps vit constamment de la vie de l'âme, sans que cependant celle-ci se répande dans ses parties. Disposition où éclate la divine sagesse, puisque l'âme, dans son mépris du corps, laisserait périr l'*animal*, si l'action par laquelle elle le fait vivre dépendait de son libre arbitre ! » On retrouve bien là les trois principes de Plotin, savoir : le corps, l'animal et l'âme; mais Proclus n'insiste pas sur cette division, et n'indique nulle part quelles facultés ap-

(1) *Com. Parm.*, IV, 109.
(2) *De Provid.*, X-XXII.
(3) *Ibid.*, V, 7.

partiennent au corps, quelles à l'animal, quelles à l'âme.

A ne considérer, parmi les facultés de l'âme, que celles qui ont spécialement trait à la connaissance, elles sont diversement rapprochées, ou distinguées, suivant les ouvrages et les points de vue, sans être nulle part classées d'une manière formelle et précise.

Tantôt (1) Proclus met la sensation à part, comme venant du dehors, et rassemble dans une même catégorie toutes les autres puissances intellectuelles, dont il fait différentes facultés de *penser*, νόησις. Tantôt (2) il distribue les opérations de notre esprit en quatre classes : la sensation et l'imagination, facultés du particulier ; l'opinion et le raisonnement, facultés du général ; l'intelligence, faculté de l'intelligible ; l'enthousiasme, faculté de l'un. Souvent il réunit la sensation, l'imagination et l'opinion, à cause de leur commun rapport à ce qui est mobile et passager (3). Ici (4) il rapproche la raison du raisonnement, parce que, comme lui, elle ne sort pas de l'âme ; et là (5) de l'intelligence, parce que, comme elle, elle atteint l'intelligible. Mais la division la plus profonde, division partout sous-entendue, souvent indiquée, jamais nettement formulée, est celle qui distingue les facultés de l'âme en rapport avec la génération, de l'âme *convertie vers elle-même*, et de l'âme *convertie vers le divin*.

Du reste, quelles que soient ces facultés, et quels que soient leurs rapports, elles participent toutes, en des degrés divers, de notre nature essentiellement raisonnable.

(1) *Comm. Tim.*, 75.
(2) *Dec dubit.*, I.
(3) *Comm. Parm.*, V, 318.
(4) *Ibid.*, 254, 255.
(5) *De Provid.*, XII, XIII.

Elles sont toutes des *raisons*, λόγοι. En sorte que notre âme est *une raison composée de raisons* (1).

4°. Qu'est-ce que la sensation ?

La Sensation nous met en relation avec les choses du dehors (2), par l'intermédiaire du corps et des organes, qui lui servent d'instruments. Les sens particuliers ne communiquent avec les *sensibles propres* qu'au moyen d'appareils particuliers, les yeux, les oreilles, etc. Et ils ne perçoivent leurs objets respectifs, que parce qu'ils en partagent sympathiquement les mouvements, *simul mota et compatiens* (3).

Il faut distinguer la sensation organique, τὸ αἰσθητήριον, et la sensation interne, αἴσθησις. La première se rapporte à l'animal, et elle est une *passion*, περὶ τὸ ζῶον πάθος; la seconde à l'âme, et elle est presque une connaissance, γνῶσις (4).

Il y a entre ces deux sortes de sensation un rapport invariable : l'une est la condition de l'autre. Qu'est-ce que la sensation organique ? Une *passion*. Qu'est-ce que la sensation interne? *La connaissance des passions* (5).

Les sens particuliers nous font connaître les *passions* particulières; le sens commun, leurs *différences* (6).

Il faut prendre garde de trop accorder ou de trop ôter à la sensation interne. Elle est moyenne entre l'opinion et la sensation organique. Celle-ci *perçoit*, ἀντιλαμβάνεται, les sensibles *passivement*, et c'est pour cela qu'elle est

(1) *Comm. Tim.*, 75, 201, 211, 310.
(2) *Ibid.*, 77.
(3) *De Provid.*, X.
(4) *Comm. Tim.*, 76.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*

détruite par leurs excès; l'opinion a une connaissance *pure de toute passion :* la sensation interne participe en quelque manière à la passion, et, d'une autre part, elle est jusqu'à certain point une connaissance, en tant qu'elle s'appuie à l'opinion. Illuminée par l'opinion, elle contracte comme un caractère rationnel, bien qu'elle soit par elle-même totalement irrationnelle. En un mot, elle est au plus bas degré de la connaissance, comme l'intelligence au plus haut (1).

La sensation est donc une connaissance, mais de quoi? Des corps, des choses particulières et matérielles (2). Et notez bien qu'elle n'atteint point la cause des corps : elle s'arrête à leur existence; qu'elle ne pénètre pas jusqu'à l'essence des corps : elle s'arrête à leur forme (3). Ainsi, la sensation nous dit bien : voici du blanc; mais pourquoi cet objet est blanc, mais ce qui fait l'essence du blanc, elle ne nous le dit pas (4). Que nous voilà loin de la connaissance sans forme, sans figure, sans matière, qui est en elle-même et d'elle-même! enchaînée aux formes, aux figures, à la matière, la sensation n'en est que l'image, connaissance imparfaite, qui a lieu dans un autre, et qui n'est pas d'elle-même (5)!

De là vient que la sensation ne renferme rien d'exact et de sain; qu'elle est pleine de trouble, de matière et de passion (6). Cependant, quelle qu'en soit l'imperfection, il serait injuste de l'accuser de mensonge. Les sens se bornent à déclarer la *passion organique*, et, dans ces limites, ne nous trompent pas. Ils nous apprennent l'im-

(1) *Com. Tim.*, 76.
(2) *Dec. dub.*, I.
(3) *Comm. Tim.*, 76.
(4) *Comm. Parm.*, V, 224.
(5) *Ibid.*, 20.
(6) *Ibid.*, 312.

pression reçue, πάθημα, et se taisent sur le reste. Où peut être l'erreur (1) ?

La sensation n'est pas, comme le voulaient les partisans de Protagoras, le critère universel; mais elle est le critère des choses sensibles, comme l'imagination des choses imaginables, le raisonnement des choses *raisonnables*, l'intelligence des choses intelligibles (2).

En résumé : 1°. La sensation appartient à tous les animaux; elle est *la caractéristique* de la vie irraisonnable. 2°. Plus que toutes les autres parties de l'âme irraisonnable, elle refuse de se laisser persuader à la raison. La colère, l'appétit s'y soumettent, et en reçoivent une certaine éducation: la sensation, point. La raison lui eût-elle dit mille fois que le soleil est plus grand que la terre, elle n'en continuerait pas moins à le voir grand d'une coudée. 3°. Elle ne sait pas la nature de ce qu'elle connaît. Il ne lui est pas donné de pénétrer l'essence de son objet. Elle ne sait pas ce que c'est que le blanc, mais seulement qu'il y a du blanc, par l'impression qu'elle en éprouve. 4°. Elle est enfin l'extrême limite de la connaissance; elle est par son essence aussi loin que possible de la raison et de l'intelligence; elle ne perçoit que les objets extérieurs, et par le ministère du corps (3).

5°. Qu'est-ce que l'imagination ?

Proclus n'inscrit l'Imagination, ni sur la liste du *De Providentia et fato* (4), ni sur celle du *Commentaire du Timée* (5) ; et il la confond avec la sensation sur celle du

(1) *Comm. Tim.*, 77.
(2) *Ibid.*, 78.
(3) *Comm. Tim.*, 76, 77.
(4) *De Provid.*, XX-XXV.
(5) *Comm. Tim.*, 76.

De decem dubitationibus (1). C'est qu'elle en diffère à peine. Comme la sensation, elle se rapporte aux choses particulières, et ne peut s'exercer hors du corps (2). Comme elle, elle ne nous fait connaître les objets que très-imparfaitement ; toutes ses représentations sont vagues et indéterminées (3). Comme elle, elle fait obstacle à la raison et à l'intelligence, met le trouble dans l'âme, et y obscurcit la *présence des dieux* (4) : ses images voltigent incessamment en nous, comme ces oiseaux de stymphale, ennemis de la paix et du silence (5).

Cependant, l'imagination est en quelque manière supérieure à la sensation. C'est essentiellement la faculté de la forme ; elle ne saisit des objets extérieurs que la figure, que l'image (6). Tandis que la sensation connaît matériellement, ἐνύλως, l'imagination nous represente les choses abstraction faite de leur matière. (7). Et c'est pour cela que les hommes grossiers vivent moins selon l'imagination, et plus selon les sens (8).

6°. Qu'est-ce que la mémoire ?

Rien à répondre. Cette faculté, encore moins favorisée que la précédente, ne figure sur aucune des listes de Proclus ; et nous n'avons plus le seul ouvrage où il n'ait pu se dispenser d'en parler, je veux dire le *Commentaire du Théétète.*

(1) *Dec. Dub.*, I.
(2) *Ibid.*
(3) *Comm. Parm.*, IV, 141, VI, 42.
(4) *Comm. Alc.*, II, 299. — *Comm. Parm*, V, 318. — *Theol. s. Plat.*, II, 2.
(5) *Comm. Parm.*, V, 312.
(6) *Ibid.*, 211, 273.
(7) *Com. Alc.*, III, 43.
(8) *Ibid.*, II, 328.

7°. Qu'est-ce que l'opinion ?

Voici du miel : nous connaissons, par la vue, qu'il est rouge, grâce à l'impression de l'œil; par l'odorat, qu'il a un agréable parfum, grâce à l'impression des narines; par le goût, qu'il est doux; par le toucher, qu'il est lisse et coulant. Mais quelle est la faculté qui nous dit : ceci est du miel? Ce n'est aucun des sens particuliers, puisque chacun d'eux ne correspond qu'à une qualité des corps. Ce n'est pas le sens commun, puisqu'il discerne simplement les différences des impressions reçues; il ne sait pas qu'il existe un tout ayant telle essence. Il faut donc qu'il y ait dans l'âme quelque faculté supérieure aux sens, qui les embrasse tous indivisiblement, qui connaisse le *tout*, qui contemple l'*idée* qui en fait l'essence. Cette faculté, c'est celle que Platon appelle l'Opinion (1).

Quelle est la faculté qui nous avertit que le soleil n'est pas grand d'une coudée, comme nous le montre la vue; que le miel n'est pas amer, comme nous l'annonce un goût malade? Chaque sens nous fait connaître l'impression reçue. et nous la fait connaître exactement, mais quelle est la faculté qui nous révèle la cause de l'impression? Évidemment, une faculté supérieure aux sens; qui connaît les sensibles, non plus au moyen d'organes, mais par elle-même; qui fait briller la lumière à travers l'épaisseur de la sensation. Cette faculté est comme une raison, si on la compare à la connaissance des êtres vraiment êtres. C'est l'opinion (2).

L'opinion n'est certes pas sans imperfections. Elle est multiforme (3). Comme la sensation, comme l'imagina-

(1) *Com. Tim.*, 76.
(2) *Ibid.*
(3) *Com. Parm.*, IV, 141.

tion, elle nous rend moins propres à sentir la présence divine (1). Elle se contredit et se combat (2). Elle est pareillement prête au vrai et au faux (3), et, vraie ou fausse, elle n'est jamais qu'une simple croyance (4). Cependant elle dépasse de beaucoup et la sensation, qui ne connaît que dans la matière, et l'imagination, qui ne connaît que dans la forme. Ces deux facultés sont en-deçà de la vie rationnelle, l'opinion en est le premier degré, et elle ne se produit dans les âmes qu'au moment où elles commencent à se purifier (5).

L'opinion est déjà un véritable raisonnement. Comme il y a un raisonnement scientifique, il y a un raisonnement d'opinion, δοξαστικός (6).

Les choses sensibles, matérielles et particulières, donnent lieu à deux questions : 1°. Quelle est leur essence? 2°. Quelle est leur cause? L'opinion répond à la première, sans pouvoir résoudre la seconde. Elle a proprement pour objet les *raisons* des choses sensibles, leurs *essences*, οὐσίας (7). Mais elle n'atteint pas jusqu'à leurs causes (8). Le raisonnement scientifique connaît la cause et l'essence ; la sensation ni l'une ni l'autre : placée entre deux, l'opinion connaît les essences, et ignore les causes (9). Et c'est par là que l'opinion, même droite, diffère encore de la science, laquelle est précisément la connaissance des causes (10).

(1) *Th. Sec. Plat.*, II, 2.
(2) *Com. Alcib.*, III, 103, 104.
(3) *Com. Parm.*, V, 272.
(4) *Com. Alcib.*, II, 252, 298.
(5) *Dec. Dub.*, I.
(6) *Com. Alcib.*, II, 241.
(7) *Com. Tim.*, 76.
(8) *Ibid.—Com. Alcib.*, III, 43.
(9) *Com Tim.*, 76.
(10) *Ibid.—Com. Parm.*, V, 224, 225.

L'opinion se peut définir : la connaissance des choses sensibles *dans leurs raisons*, et *sans leurs causes* (1).

On peut encore dire de l'opinion qu'elle a pour objet les *universaux*, mais les universaux engagés dans les choses mobiles (2).

On peut dire également qu'elle se rapporte aux *principes physiques*, τὰ φυσικά.

En effet, Proclus distingue à plusieurs reprises quatre espèces de principes ; 1°. les *sensibles*, αἰσθητά ; 2°. les *physiques*, φυσικά ; 3°. les *psychiques*, ψυχικά ; 4°. les *intellectuels*, νοερά (3). Or, il est certain que les sensibles sont l'objet de la sensation, et les psychiques de la science et du raisonnement. Donc, l'opinion, intermédiaire entre la sensation et le raisonnement scientifique, se rapporte bien aux principes physiques.

N'est-il pas d'ailleurs évident que les *essences* des choses sensibles, que les *universaux* mêlés aux choses mobiles, ne sont ni plus ni moins que ces principes physiques dont Proclus écrit qu'*ils se trouvent autour des corps, et sont divisibles en eux* (4) ?

Et qui ne reconnaît dans ces principes physiques l'élément général d'Aristote, lequel n'existe qu'au sein des choses individuelles, hors desquelles il n'est plus qu'une notion abstraite ? Qui ne reconnaît l'élément essentiel, mais inférieur, que Syrien s'est efforcé de distinguer de l'idée platonicienne ?

Le concept de l'opinion, νόημα, représentant les principes physiques, c'est-à-dire *les choses communes dans les choses particulières* (5), est donc un concept ultérieur,

(1) *Com. Tim.*, 76.
(2) *Dec. dub.*, 1.
(3) *Com. Parm.*, V, 240, 241.
(4) *Ibid.*, 273, 274.
(5) *Ibid.*, 148.

ὑστερογενὲς (1). Proclus le déclare formellement : « L'opinion se contente de concepts ultérieurs, plongés dans le particulier (2). » Ce concept ultérieur, il l'appelle encore *idée physique* (3), et le distingue avec le plus grand soin des *idées psychiques*, qui correspondent aux idées essentielles des êtres vraiment êtres (4).

Comment l'opinion arrive-t-elle à ces concepts ultérieurs, à ces idées physiques ?

Proclus répond : « Elles surviennent dans nos âmes par la manifestation de plusieurs objets sensibles (5). » — « Elles naissent à propos des sensations et des représentations qui les éveillent (6). » — « Elles procèdent de plusieurs sensations ramenées par le raisonnement à l'unité (7). »

Toutefois, ce n'est pas dans les choses particulières que l'âme recueille les concepts ultérieurs *des péripatéticiens* (8).

Si l'âme ne possédait pas en elle-même les raisons essentielles des êtres, λόγους οὐσιώδεις, elle n'aurait aucun moyen de concevoir leurs raisons ultérieures. Celles-ci ne sont que les images de celles-là (9). Elles existent bien dans les objets extérieurs, et c'est bien à l'occasion des objets extérieurs que l'âme les conçoit, mais c'est en elle-même qu'elle les trouve (10).

(1) *Com. Parm.*, V, 140 et suiv.
(2) *Ibid.*, 258.
(3) *Ibid.*, 148, 149.
(4) *Ibid.*, 141.
(5) *Ibid.*, 146.
(6) *Ibid.*
(7) *Ibid.*, 145.
(8) *Ibid.*, 141.
(9) *Ibid.*, 146.
(10) *Ibid.*, 143.

« D'où viendrait à l'homme le pouvoir de rassembler par le raisonnement, en une unité, ce qui est commun à plusieurs sensations, et de placer au-dessus des choses apparentes et distinctes les unes des autres l'idée (physique), une, la même, et invisible ; tandis que toutes les autres espèces d'animaux mortels n'aperçoivent rien de semblable et de commun? C'est que ceux-ci ne possèdent pas l'essence rationnelle, et n'ont en partage que la sensation, l'appétit et l'imagination. Mais d'où vient que les âmes raisonnables *engendrent ces universaux*, et s'élèvent des sensibles jusqu'aux objets de l'opinion, si ce n'est qu'elles ont essentiellement les raisons des choses? Le principe qui connaît d'une manière générale, contemple ce qu'il y a de général dans les choses, en vertu des raisons que nous avons reçues à l'avance. Car ce n'est pas des sensibles eux-mêmes qu'il emprunte l'élément général. Ce qui est emprunté des sensibles est une représentation de l'imagination, non un jugement de l'opinion. L'élément général est engendré par l'âme, qui en trouve le type en elle-même (1). »

Ce n'est jamais dans les choses sensibles que l'âme cherche et trouve la vérité. Elle en porte la source dans son propre sein, et c'est là qu'elle puise ses connaissances de toute nature. Tant s'en faut qu'elle copie les choses, que, tout au contraire, elle en corrige les imperfections. Comment des choses qui ne sont nullement produiraient-elles une connaissance réelle et stable ; des choses indéterminées, une connaissance déterminée ; des choses diverses, contradictoires, illogiques, une connaissance simple, rationnelle, pleine d'harmonie et d'unité? Que l'âme se garde donc de se répandre au-dehors; loin de se fuir, qu'elle se replie sur son essence, mystérieux

(1) *Com. Parm.*, V, 141, 142.

foyer qui concentre les rayons de l'universelle vérité (1).

Comme on voit, tout ce qui est engendré tombe sous les prises de l'opinion unie à la sensation. Celle-ci nous annonce les *impressions*; celle-là, par sa vertu propre, nous en montre les *raisons* et nous en fait connaître les *essences*. Ainsi que le raisonnement, en se joignant à l'intelligence, voit l'intelligible; ainsi l'opinion, en s'ajoutant à la sensation, connaît toute la génération. L'âme est une essence moyenne, et elle est remplie à la fois d'intelligence et d'*irraison*. Par sa partie la plus élevée, elle est en communion avec l'intelligence; par la plus humble, elle incline à la sensation. Voilà pourquoi, dans le *Timée*, Platon met la Νόησις avant le Λόγος, et la Δόξα avant l'Αἴσθησις. Le raisonnement vient après l'intelligence, comme une moindre intelligence; et l'opinion avant la sensation, comme une sensation rationnelle. L'essence rationnelle commence à l'opinion et finit avec le raisonnement. L'intelligence est notre roi, et la sensation notre messager, comme dit *le grand Plotin* (2).

8°. Qu'est-ce que le raisonnement?

Le Raisonnement a pour point de départ des principes fixes et invariables, pour instrument le syllogisme, pour terme des conclusions nécessaires. Il fait des hypothèses pour découvrir les causes. On en peut facilement observer la marche dans l'arithmétique et la géométrie. C'est sa perfection, étant donné un principe, de pouvoir conclure nécessairement; c'est son imperfection de ne pouvoir pas remonter au-delà des principes, pour les éclaircir ou les expliquer (3).

(1) *Com. Alcib.*, III, 109, 110.
(2) *Com. Tim.*, 77.
(3) *De Provid.*, XXI.

Ainsi qu'on le voit, le raisonnement est, à proprement dire, une opération discursive, et il s'exerce dans le temps. C'est un mouvement, et un mouvement de l'âme (1). Comme la bonté appartient à Dieu, et la connaissance à l'intelligence, ainsi la faculté de raisonner est le propre de l'âme : elle a son essence dans le raisonnement et dans toute opération dialectique (2).

Les principes du raisonnement, quels sont-ils? On a déjà distingué deux sortes de principes: d'une part, des concepts ultérieurs, lesquels correspondent aux éléments communs des choses particulières; d'autre part, les raisons essentielles qui résident dans nos âmes, les principes psychiques. Les premiers sont l'objet de l'opinion; les seconds, le fondement du raisonnement (3).

A quoi pourrait se prendre le raisonnement, sinon aux idées psychiques? Ce n'est pas aux choses particulières, qui ne peuvent être connues matériellement que par les sens, formellement que par l'imagination. Ce n'est pas davantage aux idées physiques, aux concepts ultérieurs. Ces concepts, en effet, sont inférieurs même aux choses sensibles. Reste donc que ce soit à ces raisons essentielles qui, toujours actives dans les âmes divines, se montrent et se cachent tour à tour dans l'âme humaine (4).

Le raisonnement, concluant d'une manière nécessaire, produit la démonstration (5) et aboutit à la science (6). Non cette science divine, sans rapport avec le temps, et qui peut être définie : la connaissance des idées intellectuelles; mais cette science tout humaine, qui a lieu dans

(1) *Com. Alcib.*, II, 237.
(2) *Ibid.*, III, 25.
(3) *Dec. dub.*, I. — *Com. Parm.*, V, 144.
(4) *Ibid.*. 253-144.
(5) *Ibid.*, 144.
(6) *Com. Alcib.*, II, 241.

le temps, et qui consiste à rapporter les choses particulières aux idées psychiques, qui en sont les raisons ou les causes (1).

Le raisonnement est la connaissance de la cause, l'opinion de l'essence, la sensation de l'existence. Parce que l'objet connu est le même, il ne faut pas croire que les différentes facultés de notre esprit nous fournissent les mêmes notions. Les sens nous disent qu'il y a du blanc, l'opinion en quoi il consiste, le raisonnement, ou la science, d'où il vient. En général, la connaissance dépend bien moins de l'objet que du sujet. Telle faculté, telle connaissance. Les facultés supérieures connaissent le même être supérieurement, et les inférieures inférieurement (2).

Notons que le raisonnement, malgré son excellence, est sujet à l'erreur aussi bien que l'opinion. Il n'y a que la vie purement intellectuelle qui soit toujours vraie; et c'est là le port mystique de l'âme, dans lequel la poésie conduit Ulysse, après qu'il a long-temps erré, loin de sa patrie, sur toutes les mers (3).

9°. Qu'est-ce que la raison ?

La distinction de la Raison, faculté de l'intelligible dans l'âme, et de l'intelligence, faculté de l'intelligible en elle-même, est profondément marquée par Proclus, qui y revient à tout propos, notamment dans les passages suivants :

« L'âme raisonnable, ayant premièrement apaisé le tumulte des passions, et rétabli la paix, *se convertit vers elle-même*, par une nouvelle opération, et voit sa propre essence, avec les vertus qu'elle renferme, les

(1) *Com. Alcib.*, III, 97, 98.
(2) *Ibid.*, 43. — *Com. Parm.*, V, 224, 225.
(3) *Ibid.*, 313.



raisons harmoniques dont elle est formée, et les différentes vies dont elle est le complément. Elle se reconnait comme étant elle-même un monde rationnel, image des êtres supérieurs, dont elle procède, exemplaire des êtres inférieurs, qu'elle domine (1). » Voilà la raison.

« Mais l'âme raisonnable a encore l'intelligence, à l'aide de laquelle elle voit, dans le monde, ses sœurs les âmes, qui ont reçu en partage, selon la volonté de leur Père, et le ciel, et toute la génération; au-dessus des âmes, les essences et les ordres intellectuels; au-dessus des essences, les monades, supérieures à l'intelligence des dieux mêmes, et qui mettent l'unité dans toute multitude; enfin, toute la série des hypostases imparticipables (2). » Voilà l'intelligence.

« Les puissances de l'âme sont de deux sortes : les unes *génératives*, les autres *conversives*, ἐπιστρεπτικαί. Celles-ci opèrent une double conversion, conversion de l'âme vers elle-même, conversion de l'âme vers la suprême intelligence (3). » Encore la même distinction entre les mêmes facultés.

« Parmi nos connaissances, il en est qui convertissent la Raison pure, τὸν καθαρὸν λόγον, vers elle-même, et d'autres qui l'élèvent vers l'intelligence (4). » Toujours la raison, qui trouve son objet dans l'âme; toujours l'intelligence qui saisit le sien dans la sphère intelligible.

D'après ce qui précède, on voit que la raison n'est autre chose que la conversion de l'âme vers elle-même. Mais comment l'âme, par ce seul acte, peut-elle penser les idées?

(1) *De Provid.*, XII.
(2) *Ibid.*, XIII.
(3) *Com. Parm.*, VI, 135, 136.
(4) *Ibid.*, V, 211.

La réponse est fort simple : c'est qu'elle les renferme toutes. Les idées qui existent indivisibles dans l'intelligence, où elles se nomment *idées intellectuelles*; mobiles et divisibles dans les corps, où elles se nomment *idées physiques*, existent aussi, immobiles, mais divisibles, dans les âmes particulières, où elles se nomment *idées psychiques* (1). L'âme est le lieu des idées, τόπον τῶν εἰδῶν; elles résident en elle, non-seulement en puissance, comme le veut Aristote, mais en acte (2). L'âme est la plénitude des idées, πλήρωμα (3). Elles sont toutes contenues dans son essence, image vivante des êtres vraiment êtres (4). Quoi d'étonnant si, en se tournant vers elle-même, l'âme se tourne vers les idées et les contemple?

Comment douter que l'âme ait en elle toutes les idées, puisque, dans la supposition contraire, toutes les opérations dialectiques deviennent impossibles? Plus de démonstration, car la démonstration demande des universaux qui soient causes, antérieurs, et de plus grand prix que les choses particulières (5). Plus de définition, car on ne définit que par l'élément commun, lequel n'est lui-même qu'une image de l'idée psychique (6). Plus de division, car la division, la vraie du moins, se prend aux différences des raisons essentielles qui sont dans l'âme (7), etc.

C'est, d'ailleurs, une nécessité absolue que l'âme possède à sa manière toutes les idées que l'intelligence possède premièrement. En effet, celle-ci agissant par son propre

(1) *Com. Parm.*, V, 141, 146, 254.
(2) *Ibid.*, 141.
(3) *Ibid.*, 146.
(4) *Ibid.*, 147.
(5) *Ibid.*, 255.
(6) *Ibid.*, 255, 256.
(7) *Ibid.*, 256, 257.

être, tout ce qu'elle est premièrement, elle le communique à ce qui devient secondement. D'où il suit que l'âme ne peut ne pas recevoir les images divisibles et multiples des idées intellectuelles, indivisibles et unes (1).

Et voilà pourquoi, lorsqu'on nous interroge, nous trouvons en nous-mêmes les réponses, n'apprenant pas, mais *nous ressouvenant*. Nos âmes ne sont pas des tables rases, ἄγραφα, recevant les empreintes du dehors; elles sont toujours couvertes de caractères, et l'écrivain qui les grave est en elles-mêmes. Mais toutes ne peuvent pas lire ces caractères. Elles en sont empêchées par l'oubli, fils de la génération, et par les passions, filles de l'oubli. Pour apprendre, pour savoir, il suffit de faire disparaître l'obstacle, et de *se ressouvenir*. Qu'est-il besoin d'une connaissance venant du dehors et étrangère? Les âmes ont en elles les portes de la vérité, mais obstruées par des images terrestres et matérielles. Chassons ces images, et nous la verrons dans tout son éclat (2).

Lorsque les âmes descendent dans la génération et dans les corps, tout en se séparant des dieux (3), elles demeurent remplies, quant à leur essence, de notions scientifiques; elles apportent en elles les idées des êtres (4). Mais bientôt elles s'enivrent à la coupe de l'oubli. Le monde, où elles sont tombées, leur attache des vies multiformes, les enveloppe dans la diversité comme dans un vêtement, élève autour d'elles mille obstacles à la contemplation des êtres. Que faire donc? Dépouiller les secondes et troisièmes puissances, semblables aux algues et aux coquilles de Glaucus le marin; contenir les mouvements désordonnés qui les emportent

(1) *Elem. theol.*, 193, 194.
(2) *Com. Alcib.*, III, 149, 150.
(3) *Ibid.*, 75.
(4) *Ibid.*, 31.

au-dehors; se retourner vers elles-mêmes, et se ressouvenir de la divine essence, leur origine, et le suprême objet de leurs efforts (1).

En résumé, la connaissance de la vérité est en nous-mêmes. Les passions, les désirs illimités, les fantômes de l'imagination l'entourent comme d'un épais nuage. Nous ne la voyons plus que comme en un songe; nous la laissons tomber dans l'oubli. Penser, concevoir, faire acte de raison, c'est écarter les obstacles, se replier sur soi-même, et, grâce à cette conversion, la retrouver après l'avoir perdue. Telle est la réminiscence (2).

10°. Qu'est-ce que l'intelligence?

On ne peut contester l'existence d'idées intellectuelles éternellement en acte. Ce sont elles qui, se réfléchissant en diverses manières dans les âmes particulières et dans les corps divisibles, donnent naissance, ici aux idées psychiques, et là aux idées physiques (3). Les idées intellectuelles sont les idées par excellence; elles sont aussi les plus *compréhensibles* de toutes (4).

Or, les idées intellectuelles ne peuvent être connues que par l'intelligence. Elles ne sauraient être saisies ni par l'opinion, ni par la science. Partout *nous connaissons le semblable par le semblable*. Il faut donc rapporter à l'opinion les choses d'opinion; à la science, les choses scientifiques; et à l'intelligence, les intelligibles. L'acte propre de l'intelligence, c'est la contemplation des idées (5).

(1) *Com. Alcib.*, III, 75, 76.
(2) *Ibid.*, 60.
(3) *Com. Parm.*, V, 253-255.
(4) *Ibid.*, 274.
(5) *Ibid.*, 112, 183.

D'où il suit que nous ne pouvons connaître les idées intellectuelles et intelligibles qu'au sein de la suprême intelligence. Il ne faut pas croire que le monde intelligible réside en nous (si ce n'est par représentation), et que ce soit là que nous le connaissions : il est la cause de notre essence, comment n'en différerait-il pas? Il ne faut pas dire (comme Plotin) que la meilleure partie de notre âme est restée en haut, et que c'est par cette cime que nous touchons à l'intelligible : car on ne voit pas comment la partie supérieure pourrait s'unir à l'inférieure, ni comment celle-ci pourrait penser par celle-là. A plus forte raison ne faut-il pas proclamer l'âme de la même essence que les dieux. Mais, restant à notre rang, il nous faut reconnaître que nous avons des *images essentielles* des choses; que, grâce à ces images, nous nous tournons vers l'intelligence, et, par cette conversion, pensons les êtres comme les pense l'intelligence elle-même (1).

C'est donc par l'intelligence première que nous pensons l'intelligible (2), au moyen de la conversion (3) qui met notre raison en rapport avec elle (4). Notre raison, après s'être développée successivement, μεταβατικῶς, de concept en concept, pénètre, par un sublime effort, dans l'intelligence, comme en son lieu propre (5), où elle s'exerce sans succession et sans division, αμεταβάτως (6). Elle devient semblable à l'intelligence et pour ainsi dire cette intelligence même (7), et ajoute en nous à l'intellection

(1) *Com. Parm.*, V, 213, 214.
(2) *Elem. theol.*, 102.
(3) *Com. Parm.*, VI, 136.
(4) *Ibid.*, V, 211.
(5) *Ibid.*, VI, 157.
(6) *Com. Tim.*, 76,
(7) *De Provid.*, XXIII. — *Com. Alcib.*, II, 2[illegible].

rationnelle, νόησις μετὰ λόγου, l'intellection pure, νόησις καθαρά (1).

Il y a trois sortes d'âmes : les âmes divines; d'autres qui, sans avoir rien de divin, participent constamment à l'intelligence ; d'autres, enfin, qui vont tour à tour de l'intelligence à la non-intelligence (2). Telles sont les âmes humaines.

L'âme humaine elle-même a une triple vie : une vie céleste, tandis qu'elle ne s'est pas encore séparée des principes. et qu'elle est en communion immédiate avec le vrai et le bien ; une vie sensible, lorsque, tombée sur la terre, au milieu du changement et de l'apparence, elle se nourrit de songes et de chimères; une vie intellectuelle, lorsque, se tournant vers les principes, elle s'élève graduellement des fantômes des sens et de l'imagination aux raisonnements, et de ceux-ci aux concepts, c'est-à-dire aux idées et aux êtres (3).

Comment l'intelligence connaît-elle ? Il y a trois modes de connaissance : ou bien le sujet voit l'objet au-dehors, ou bien il le trouve en lui-même, ou bien il est cet objet. Les sens connaissent suivant le premier mode, la raison suivant le second, l'intelligence suivant le troisième. L'intelligence est l'intelligible (4).

L'intelligence enferme intellectuellement les causes de toutes choses, c'est-à-dire les idées. Disons mieux, elle est par son essence la cause de toutes choses, elle est toutes les idées (5). Non qu'elle soit multiple. En elle, les idées ne sont pas distinctes; elles forment une unité

(1) *Com. Parm.*, V, 217.
(2) *Elem., theol.*, 183.
(3) *Com. Alcib.*, II, 291-293.
(4) *Com. Tim.*, 74.
(5) *Elem. theol.*, 172.

intelligible. Dans l'intelligence, tout est un : l'intelligence elle-même, l'intelligible, l'intellection (1).

Penser l'intelligible, pour l'intelligence, c'est donc se penser soi-même. Toute intelligence se pense soi-même; mais l'intelligence première ne pense que soi-même, et, en elle, la pensée et son objet ne font numériquement qu'un (2). Elle n'a pas besoin de regarder au-dehors : elle pense en se pensant (3). Or, il n'en est pas de même des intelligences inférieures, lesquelles, tout en se pensant elles-mêmes, pensent également et ce qui est avant et ce qui est après elles (4).

Faut-il s'étonner que l'intelligence première se pense soi-même, lorsque notre nature intellectuelle ne vit que par la connaissance que nous avons de nous-mêmes (5)? Peut-on supposer que les Dieux nous donnent ce qu'ils n'ont pas, et que les essences secondes sont mieux partagées que les premières? La vie en soi vit en elle-même, avant de faire vivre les autres êtres; l'intelligence en soi pense en elle-même, avant de faire penser les autres intelligences (6).

Remarquez que l'intelligence, qui pense l'intelligible en se pensant, sait en même temps qu'elle pense l'intelligible, et qu'elle se pense. Elle sait deux choses à la fois : l'intelligible, et qu'elle le pense. Elle pense, et elle est pensée tout ensemble, νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ νοοῦντος. En général, ce n'est pas le propre d'une chose de penser, et d'une autre chose de penser qu'elle pense; la pensée, et

(1) *Com. Parm.*, VI, 12.
(2) *Elem. theol.*, 167.
(3) *Com. Parm.*, V, 151.
(4) *Elem. theol.*, 167.
(5) *Com. Par.*, V, 233.
(6) *Ibid.*, 209, 210.

la pensée de la pensée, c'est un seul et même acte (1).

L'intelligence n'est pas sujette à l'erreur (2) ; elle n'est pas réduite à soupçonner la vérité : elle l'atteint, elle l'embrasse, elle la possède, privilége auguste qu'elle ne partage avec aucune autre faculté. Elle connait *vraiment* les êtres, parce qu'elle est ces mêmes êtres ; elle trouve la vérité dans ce qui en est la condition *sine qua non*, savoir : l'identité de l'objet et du sujet. A proprement dire, il n'y a jamais vérité, ni dans les opinions, ni dans les sciences, parce que, distinctes des êtres, elles n'en saisissent que les images (3). De l'intuition intellectuelle, on doit dire : cela est vrai ; on se hasarde beaucoup en disant des concepts de l'opinion et du raisonnement : cela n'est pas faux (4).

11°. Qu'est-ce que l'enthousiasme ?

A toutes les facultés précédentes, il faut ajouter un autre mode de connaissance, ignoré d'Aristote, décrit par Platon, et, avant lui, par les théologiens, qui lui ont donné le nom de Μανία : saint délire, bien supérieur à l'intelligence, et qui nous ravit, par-delà les idées, au sein de l'Un et du Premier (5) !

C'est que, en effet, l'un ne peut être connu par aucune des facultés précédemment décrites. Il ne peut l'être par la sensation, n'ayant rien de corporel ; ni par l'opinion et le raisonnement, opérations divisibles, et qui se rapportent à des objets multiformes (6) ; ni par la raison et l'in-

(1) *Elem. theol.*, 168.
(2) *Com. Parm.*, V, 313, 318.
(3) *Theol. Sec. Plat.*, C, 21.
(4) *Com. Alcib.*, II, 251.
(5) *De Provid.*, XXIV.
(6) *Theol. Sec. Plat.*, I, 3.

telligence, puisqu'il est sans essence, c'est-à-dire *superessentiel* (1), et véritablement ineffable (2). Il faut donc, pour embrasser ce nouvel objet, une faculté nouvelle, Enthousiasme (3), Amour (4), Illumination (5), ou de quelque nom qu'on l'appelle.

Un principe qu'on ne doit jamais perdre de vue, c'est que *le semblable ne peut être connu que par le semblable* (6). Ainsi, nul moyen de connaître les sensibles, si ce n'est la sensation; les scientifiques, si ce n'est la science; les intelligibles, si ce n'est l'intelligence. Cela étant, comment connaîtrons-nous l'un qui est Dieu? Par l'un qui est le fond de notre âme (7).

C'est en excitant notre raison, en la tournant vers l'intelligence, que, devenus l'intelligence, nous concevons l'intelligible; c'est en réveillant l'unité qui est au plus secret de nos âmes, en l'attachant, *coaptantem*, à l'un-en-soi, que, devenus l'un-en-soi, nous le connaîtrons de cette manière ineffable dont connaissent les Dieux (8).

Socrate a donc bien raison de dire, dans l'*Alcibiade*, que l'âme n'a qu'à rentrer en elle-même pour y voir et toutes les autres choses, et Dieu, leur principe et leur fin. Dans les saints mystères, les initiés sont d'abord induits en erreur par les genres multiformes des Dieux, qui s'offrent à eux à l'entrée du temple; mais arrivés au sanc-

(1) *Elem. theol.*, 123.

(2) *De Provid.*, XXIV. — *Elem. theol.*, 123.

(3) *Com. Parm.*, VI, 41, 43.

(4) *Theol. Sec. Plat.*, I, 26.

(5) *Com. Parm.*, V, 214, 215.

(6) *De Provid.*, XXIV. — *Com. Alcib.*, III, 105. — *Com. Parm.*, VI, 53.

(7) *Ibid.*

(8) *De Provid.*, XXIV.

tuaire, ils reçoivent en leur sein l'illumination divine, et la reçoivent dans toute sa pureté. Il en va de même dans la contemplation du Tout. L'âme abaisse-t-elle les regards vers les choses qui sont au-dessous d'elle, elle ne voit que les ombres et les images des êtres. Se tourne-t-elle vers elle-même, elle n'aperçoit d'abord que sa propre essence; mais, en s'avançant de la circonférence au centre, elle trouve l'intelligence, par la vertu de laquelle elle pense l'intelligible, et bientôt, dans sa plus grande intimité, l'Un même, cette fleur de son essence, par la vertu duquel elle contemple l'unité des unités, et mène des danses autour (1).

Parlons mieux : l'âme ne *contemple* pas l'un en soi. Elle ne le *connaît* pas, si ce n'est négativement, comme non-intelligence. Intelligente, elle connaît et soi-même et tout le reste; *super-intelligente*, elle ignore et soi-même et tout le reste : abreuvée de nectar, ivre d'amour, elle se perd mystérieusement, elle s'abîme dans le sein de la Divinité (2).

Voulons-nous faire notre âme une, et nous identifier avec l'unité première, dépouillons tous les vêtements que la génération a serrés autour de nous, afin de retrouver notre nudité primitive, comme dit l'oracle (3). Fuyons la multitude des hommes qui vont par troupes, comme dit encore l'oracle, se repaissant de leurs chimères. Fuyons les désirs changeants, qui nous emportent vers les plaisirs insensés, vers les actions indéterminées; les sensations, qui nous montrent les objets tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre; les imaginations, qui, attachées à la forme, ne nous laissent rien voir d'immatériel; les opinions di-

(1) *Theol., Sec. Plat.*, I, 3.
(2) *Com. Parm.*, t. V, 52. — *De Provid.*, XXIV.
(3) *Com. Alcib.*, II, 296.

verses, toujours en lutte avec les opinions. Fuyons toutes ces vaines images, et hâtons-nous vers la science. Enchaînons les théorèmes aux théorèmes, les vérités aux vérités, et, traversant cette mer des connaissances discursives, élevons-nous à l'intelligence, et contemplons, par des intuitions simples et indivisibles, les genres simples et indivisibles des êtres. Enfin, dépassant la très-honorée intelligence, réveillons au plus profond de nos âmes cette unité qui en est la fleur : alors, dans le silence de notre âme, et de l'air, et de l'univers, nous serons comme des Dieux, ἔνθεοι (1) ; nous serons en communion avec l'ineffable ; dans une muette extase, nous adorerons à son lever, au sortir de l'Océan, pour parler le langage des poètes, le Soleil qui distribue la lumière aux Dieux intelligibles, mystérieux principe, plus inconnu que toute essence, plus ineffable que tout silence, saint parmi les saints, unité des unités, Dieu des Dieux (2) !.

Parce qu'il faut s'élever au-dessus de la science, au-dessus de l'intelligence, pour arriver, par l'enthousiasme, à l'Unité première, gardons-nous bien de mépriser l'intelligence et la science. Elles ne peuvent suppléer l'enthousiasme, mais elles en sont la nécessaire préparation. Comment pourrions-nous faire briller l'unité, la fleur de l'âme, si nous n'agissions auparavant selon l'intelligence ? Et comment obtiendrions-nous un exercice parfait de l'intelligence, si nous ne passions d'abord par les concepts logiques, et si, avant d'arriver aux pensées simples, nous n'usions des plus composées (3) ?

Il faut premièrement avoir recours à la puissance apodictique dans les assomptions, et à l'intelligence dans

(1) *Com. Alcib.*, III, 102, 105.
(2) *Theol. Sec. Plat.*, II, 2.
(3) *Com. Parm.*, VI, 41-43.

la recherche des êtres : alors seulement, l'élan d'une fureur divine peut nous élever à celui qui, distinct de tous les êtres, les embrasse tous indivisiblement dans son ineffable unité (1).

Cette *identification suprême*, par laquelle les êtres seconds se confondent avec le premier, engendre à proprement dire, non la connaissance, non la vérité, mais la Foi (2).

La foi est supérieure à toute connaissance, si vraie qu'elle puisse être : à celle des concepts qu'on nomme *communs*, car ils sont divisibles, et d'un prix bien moindre que les concepts absolus de l'intelligence; à ceux-ci, car l'intelligence est multiforme, et se meut autour de l'intelligible. La foi est uniforme, et elle réside, tranquille et immobile, dans le port de la Bonté (3).

Les successeurs de Proclus (Marinus, Damascius, Olympiodore, Simplicius) n'ajoutent rien à ses idées, et Proclus lui-même, ainsi qu'on a pu s'en convaincre, ne modifie pas essentiellement celles du *grand Plotin*. Il est animé du même esprit, il professe les mêmes principes généraux, il donne les mêmes solutions aux questions capitales qui intéressent l'esprit humain. C'est donc le même mouvement qui commence à Alexandrie, grandit à Rome, et s'achève à Athènes. C'est la même doctrine qu'Ammonius conçoit, que Plotin organise, et que Proclus enrichit et perfectionne.

Mais, dans cette profonde unité de vues, il y a cependant des différences encore importantes, bien que secondaires, et qu'il convient de signaler.

(1) *Com. Parm.*, VI, 41-43.
(2) *Theol. Sec. Plat.*, I, 25.
(3) *Ibid.*

Sur la question des rapports de l'âme et du corps, Proclus oppose Socrate à Plotin, c'est-à-dire la Grèce à l'Orient. Socrate, dans le *Phèdre*, reconnaît que l'âme est un mélange de bien et de mal, une arène où les passions se livrent de perpétuels combats. Ce n'est donc pas une essence parfaite, divine. Il ne sert de rien de mettre l'animal entre elle et le corps, car l'animal, c'est précisément l'âme en rapport avec le corps, et il est impossible que, dans ce rapport, elle ne contracte pas quelque chose de la nature du principe inférieur. Active par essence, elle devient passive par accident; mobile par soi, elle est mue par un autre; indivisible, elle tombe dans la division. Et par exemple, dans la sensation, elle subit en une certaine mesure les impressions des choses extérieures. — Ce qui est peut-être plus remarquable que cette correction même, si considérable qu'elle soit, c'est qu'elle ait été faite à Alexandrie, par Jamblique, avant de l'être à Athènes, par Proclus.

Proclus ne veut pas qu'on dise, avec Plotin, que la meilleure partie de notre âme est restée en haut, et qu'elle est l'intelligence même. En quoi différerait-elle des âmes divines? Notre âme est tout entière notre âme, et tout entière sur la terre. Mais elle se met en rapport avec l'Intelligence suprême par la conversion, et c'est ainsi qu'elle pense l'intelligible.

Proclus restitue à toutes nos facultés intellectuelles la conscience de leurs actes, conscience dont Plotin avait fait l'exclusif privilége de l'intelligence. Comme Aristote, comme les stoïciens surtout, il comprend bien qu'il est dans la nature même de la pensée de se penser, et il écrit des phrases comme celles-ci : « Notre nature intellectuelle ne vit que par la connaissance que nous avons de nous-mêmes. » « Ce n'est pas le propre d'une chose de penser, et d'une autre de penser qu'elle pense; la

pensée, et la pensée de la pensée, c'est un seul et même acte. »

Il est le premier à signaler le pouvoir que nous avons de nous convertir vers nous-mêmes, c'est-à-dire la *Réflexion*. Car la réflexion n'est pas la conscience. Tout homme qui pense a nécessairement conscience de sa pensée, et, aussi long-temps qu'il pense, il en a conscience : beaucoup d'hommes ne réfléchissent jamais, bien qu'ils en aient la faculté, et ceux-là mêmes qui font le plus fréquent usage de la réflexion, ne réfléchissent pas toujours.

Plus que Plotin, il fait ses réserves en faveur de la science, dans le moment même où il abonde le plus dans le sens du mysticisme. Si l'enthousiasme, l'extase, l'absorption en Dieu est le but suprême, la science est le moyen nécessaire. Il n'y a que l'exercice de l'intelligence qui puisse éveiller l'unité assoupie au fond de nos âmes ; il n'y a que l'exercice de la raison qui puisse nous convertir vers l'intelligence ; il n'y a que les procédés dialectiques de l'opinion et du raisonnement qui puissent nous convertir vers nous-mêmes. Le dernier terme suppose tous ceux qui le précèdent, et il faut avoir traversé dans toute son étendue la mer des connaissances humaines, pour aborder au port de la bonté divine.

Mais ce qu'il y a de plus original, dans la doctrine de Proclus comparée à celle de Plotin, c'est la manière dont il concilie les théories *intellectuelles* d'Aristote, de Platon et des Sages de l'Orient.

Suivant Aristote, l'intelligence est la faculté qui découvre le général indivisiblement uni au particulier dans les objets sensibles. Son nom propre est l'*Induction*. Suivant Platon, l'intelligence est la faculté de penser en soi-même l'idéal directement aperçu dans une vie antérieure et toute divine. Son nom propre est la *Réminiscence*. Suivant les Sages de l'Orient, l'intelligence est la

faculté qui pense l'intelligible, en se pensant soi-même. Son nom propre est la *Contemplation*. Au lieu de choisir entre ces théories, comme avait fait Plotin, Proclus, suivant les traces de Syrien, les accepte toutes, en mesurant à chacune sa légitime place.

Les idées, objet de l'intelligence, ont, suivant Proclus, une triple existence. Elles existent *en soi* au sein de l'Intelligence divine, avec laquelle elles se confondent; elles existent *par représentation* dans nos âmes, qu'elles rendent ainsi raisonnables; elles existent *réellement* dans les objets sensibles, dont elles font l'essence. Dans le premier cas, elles sont *intellectuelles; psychiques*, dans le second; *physiques*, dans le troisième.

Mais si l'objet de l'intelligence est triple, triple aussi sera l'intelligence. Elle sera 1°. la faculté de penser les idées physiques engagées dans les objets sensibles, c'est-à-dire l'intelligence péripatéticienne: Proclus l'appelle l'Opinion; 2°. la faculté de penser les idées psychiques gravées dans nos âmes, c'est-à-dire l'intelligence platonicienne: Proclus l'appelle la Raison; 3°. la faculté de penser les idées intellectuelles qui sont à la fois objet et sujet, c'est-à-dire l'intelligence orientale: Proclus l'appelle l'Intelligence. On voit que la théorie de Proclus est assez large pour comprendre à la fois, en les mettant d'accord, Aristote et Platon, la Grèce et l'Orient.

Opposer partout des digues au mysticisme oriental partout débordé, et rendre l'empire à la science grecque; concilier les philosophes, les doctrines et les écoles: voilà la double tâche que les circonstances imposaient à Proclus et qu'il a menée à bien.

Si maintenant on nous demande quelles sont les théories nouvelles dont le néo-platonisme a enrichi la philosophie grecque, nous répondrons en nommant:

1°. La théorie de la présence, τὸ παρεῖναι, παρουσία. — Avant Plotin, tous les philosophes grecs avaient fait résider l'âme dans le corps. Ceux-ci, comme Aristote et les stoïciens, lui avaient assigné pour siége un organe unique; ceux-là, comme les platoniciens, l'avaient divisée entre trois organes différents; d'autres, comme les pythagoriciens, entre quatre, etc. Les alexandrins comprirent les premiers que l'âme, force vivante, force indivisible, par conséquent sans rapport à l'espace, est à la fois partout et nulle part; qu'elle pénètre le corps en tous sens; qu'elle l'enveloppe plutôt qu'elle n'y est enveloppée. Et ils exprimèrent cette conception nouvelle par un mot nouveau : Présence.

2°. La théorie de l'âme dans son double rapport au sensible et à l'intelligible. — Les philosophes grecs avaient distingué avec raison entre l'âme pensant par son rapport au corps, et l'âme pensant par elle-même, en vertu de son activité innée. Il était réservé aux alexandrins de compléter cette conception exacte, mais imparfaite. L'âme, en relation avec le sensible, qu'elle domine, est aussi en relation avec l'intelligible, d'où elle procède. Elle est à la fois sensation, raison et intelligence : sensation, dans son union aux organes; raison, en elle-même; intelligence, dans son union au divin.

3°. La théorie de l'impression sympathique. — Même avant Socrate, on n'avait pu ne pas remarquer que l'air joue un certain rôle dans les phénomènes de l'ouïe et de l'odorat. Platon avait parfaitement signalé et exposé celui de la lumière dans la vision. Aristote, complétant ces données, en avait fait la théorie des milieux. Plotin combat cette solide théorie par des raisons à peine spécieuses, et pour y substituer, quoi? L'invraisemblable hypothèse des impressions sympathiques. Le monde est un tout animé, un animal. — On l'accorde. Il y a sympathie

entre les diverses parties du monde comme entre les divers membres d'un animal. — On l'accorde encore. Donc, il suffit qu'un autre corps soit impressionné d'une certaine manière, pour que le mien soit impressionné de la même manière. — Il faudrait le prouver. Surtout il faudrait répondre à toutes les difficultés que fait naître une pareille assertion.

4°. La théorie d'une sensation supérieure. — Connaître un corps, c'est avant toutes choses sentir l'impression qu'il fait sur nos organes, et il est probable que la perception sensible se réduit à cela dans l'animal. S'y réduit-elle dans l'homme? Les néo-platoniciens ne le pensent pas. L'âme humaine porte en elle-même, gravés par la main divine, les types des objets extérieurs. Reçoit-elle l'impression de ces objets, dans la sensation proprement dite, elle examine cette impression, la compare au type qu'elle trouve dans sa propre essence, éclaircit ce qu'elle a d'obscur, corrige ce qu'elle a de défectueux, et en fait la notion distincte et exacte d'un corps.

5°. La théorie de l'imagination intelligible. — Aristote avait ingénieusement décrit la φαντασία αἰσθητική, et indiqué en passant une φαντασία λογιστική. Cette vue rapide, recueillie et méditée par Plotin, devient toute une théorie. Nous ne nous représentons pas seulement les objets sensibles, mais encore les intelligibles. Et comment cela? Au moyen du rapport naturel qui fait du sensible le miroir où se réfléchit l'intelligible, en faisant du réel, et des images qu'il nous fournit, l'expression visible de l'invisible idéal.

6°. La théorie de l'intelligence. — Après avoir établi l'existence d'un monde intelligible, Platon avait cru expliquer la connaissance que nous en avons dans la vie présente, par le souvenir d'une vie antérieure, durant laquelle nous aurions contemplé les idées face à face. Les

néo-platoniciens ne nient pas la vie antérieure, mais ils pensent que nous avons le pouvoir de contempler les idées, même dans la vie présente, en nous tournant vers Dieu, en nous élevant à la suprême intelligence, identique à l'Intelligible. Où pourrions nous voir les Idées, si ce n'est où elles sont, c'est-à-dire en Dieu? Et comment pourrions-nous les voir en Dieu, si ce n'est en nous unissant à la divine Intelligence?

7°. La théorie de l'identité. — Toute connaissance suppose un objet connu et un sujet connaissant. Mais l'objet et le sujet peuvent être distincts, indépendants, de nature différente ou même contraire; ils peuvent être identiques, n'étant que le même être indivisible, considéré tour à tour comme connaissant et comme connu. Or, la connaissance est possible dans les deux cas; mais elle n'est parfaite que dans le second. Lorsque l'objet est extérieur, placé à distance, le sujet n'en peut avoir qu'une connaissance *accidentelle*, car le hasard qui les rapproche peut les tenir toujours séparés; *superficielle*, car il n'en saisit que le dehors, que l'apparence; *incertaine*, car rien ne prouve que l'apparence ressemble à la réalité. Au contraire, dès-là que le sujet est identique à l'objet, il le connaît *constamment*, ne pouvant s'échapper à soi-même; *intimement*, se possédant tout entier; *certainement*, n'affirmant que sa propre existence. L'identité de l'objet et du sujet, voilà donc la condition essentielle de la verité; la *conscience*, voilà donc la seule *science* digne de ce nom.

8°. La théorie de la réflexion. — Nous pensons et nous avons conscience de penser. Mais ce n'est pas tout : nous avons encore le pouvoir de nous replier sur nous-mêmes, et, après avoir pensé, de réfléchir à notre pensée. Entre la pensée et la conscience, il n'y a d'autre distinction que celle qu'y met l'analyse; entre la pensée et la réflexion, entre la conscience et la réflexion, il y a une distinction

réelle, incontestable. Penser, c'est connaître ceci ou cela; réfléchir, c'est examiner cette connaissance. La réflexion suppose la pensée, et s'y applique. Avoir conscience, c'est savoir que l'on pense dans le moment même où l'on pense; réfléchir, c'est, ayant pensé et l'ayant su, revenir de propos délibéré sur ce phénomène. La réflexion suppose la conscience, et serait impossible sans elle.

9°. La théorie de l'amour. — L'intelligible ne se montre pas seulement à nous sous l'aspect sévère du vrai; c'est aussi le beau, c'est aussi le bien. Or, s'il nous est naturel de comprendre le vrai, il nous est encore plus naturel d'aimer le bien, d'être émus, transportés d'enthousiasme, ravis en extase au sentiment de sa présence. La froide conception de l'intelligence laissait encore un intervalle entre nous et l'objet intelligible; le transport de l'amour nous unit intimement à l'objet aimable; nous ne sommes plus *nous*, nous sommes *lui*. Où il y avait un homme, il n'y a plus que le bien même, Dieu même. Autant la science, qui trouve son objet en soi, l'emporte sur la sensation, autant l'absorption en Dieu l'emporte sur la science.

Mettez de côté la théorie inadmissible de l'impression sympathique, ôtez à la théorie de l'amour ce qu'elle a d'évidemment exagéré, et vous aurez d'une manière exacte la part de vérités découvertes, et la mesure des progrès réalisés par le néo-platonisme.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL. — CONCLUSION.

En général, les anciens procèdent synthétiquement de Dieu au monde, du monde à l'homme, de l'homme à l'âme, de l'âme à ses facultés. Mais ils observent aussi, et beaucoup, et bien. Ils observent l'âme humaine dans les organes qui lui servent d'instruments, dans les objets avec lesquels elle est en relation, dans les autres âmes auxquelles elle ressemble, enfin en elle-même, par la conscience et la réflexion. Comment, par tant de procédés réunis, ne seraient-ils pas arrivés à d'importants résultats !

L'âme est d'abord conçue très-grossièrement. C'est une partie du corps, un organe, le cerveau, le cœur; puis, par un premier progrès, le sang; puis le souffle. C'est un des éléments, l'eau de Thalès, l'air d'Anaximène, le feu d'Héraclite. C'est le principe de l'harmonie, le nombre des pythagoriciens. Dans ces systèmes, d'ailleurs très-divers, l'âme est déjà ce qu'elle sera dans toute la philosophie de l'antiquité, la force qui porte partout le mouvement, la vie et l'ordre. Mais elle y est confondue avec la matière. C'est la gloire d'Anaxagore de l'en avoir séparée, et d'avoir posé en face l'un de l'autre ces deux principes irréductibles. Mais dans la doctrine d'Anaxagore, la matière est trop indépendante de

l'intelligence, le corps de l'âme. Platon et Aristote assujettissent le corps à l'âme, sinon dans son être, au moins dans sa manière d'être. Mais Platon croit pouvoir diviser l'âme, comme l'avaient fait les pythagoriciens, et la disséminer dans les principaux organes; mais Aristote croit pouvoir la renfermer dans un organe central. Les néo-platoniciens, pénétrant plus avant dans la nature intime de la force, et dans son rapport essentiel à la substance, rendent l'âme indivisiblement présente au corps, qui ne serait rien sans elle, et qui, loin de la contenir, y est contenu.

Au premier moment, l'intelligence n'est que la faculté de sentir. Héraclite et Anaxagore ajoutent à la sensation le raisonnement concret, ou inductif; les pythagoriciens, les éléates, les atomistes, le raisonnement abstrait, ou déductif. Platon reconnaît d'abord ces opérations, les classe suivant l'ordre de leur apparition dans les systèmes, qui est aussi celui de leur exercice dans l'esprit humain, et y ajoute une faculté nouvelle, transcendante, dont l'objet est l'idéal, le procédé la réminiscence, et le nom la raison. Aristote, après avoir distingué entre les sens particuliers et le sens commun, décrit deux facultés nouvelles, complément de la sensibilité, l'imagination, que Platon avait oubliée, et la mémoire, qu'il avait effleurée à peine. Avant d'analyser le raisonnement proprement dit, il met en pleine lumière la faculté de généraliser, qui lui fournit des principes. Les stoïciens appellent l'attention sur la faculté de consentir ou de croire, indivisiblement unie à celle de connaître. Enfin, les philosophes d'Alexandrie, allant plus loin que Platon, et aussi loin que possible, mettent au-dessus de l'intelligence, dont l'objet est l'intelligible, l'amour, dont l'objet est le bien ou l'un. Les facultés de sentir, d'imaginer et de se souvenir, à la base; les facultés d'induire, de généraliser et

de raisonner, au milieu; les facultés de penser et d'aimer, au sommet : voilà comment l'intelligence se trouve constituée par les travaux successifs des philosophes grecs.

Les Ioniens (Héraclite et Anaxagore) expliquent la sensation par l'action des contraires; les pythagoriciens, les éléates et les atomistes, par celle des semblables. Empédocle complète cette dernière théorie par celle des émanations et des pores, au sein de laquelle la théorie des images de Démocrite n'est qu'un détail original. Platon distingue profondément l'impression de la sensation, et les sensations agréables ou pénibles des indifférentes, les plus claires de toutes, le plaisir et la douleur étant un obstacle à la connaissance. Aristote ajoute à cette distinction celle des sensibles propres, des sensibles communs et des sensibles par accident, tous perçus par les cinq sens; introduit la théorie des milieux; substitue à l'explication par les semblables la théorie de l'identité, le sens devenant identique à l'objet par le passage de la puissance à l'acte; rapporte les organes périphériques à un organe central, les sens particuliers à un sens commun; et enfin démontre la véracité des sens universellement calomniés. Les stoïciens restituent au sujet l'assentiment qui s'ajoute, dans la sensation, à la simple représentation, pour constituer la compréhension, c'est-à-dire la connaissance complète et parfaite. Et les philosophes de la période gréco-orientale signalent au-dessus de la sensation toute passive, qui est celle de l'animal, une sensation active, qui est celle de l'homme, dans laquelle l'âme examine les données de la première, pour les transformer à la lumière et au contrôle des types qu'elle porte dans son propre sein.

L'imagination, connue peut-être de Démocrite, qui l'assimile à la vue, et l'explique de même (comme plus tard Épicure), est définie par Aristote : la faculté de con-

templer un objet absent dans son image. Cette image n'est que la notion sensible survivant à la sensation et demeurant dans l'âme. Mais Plotin remarque que cette image, outre qu'elle représente tel ou tel objet matériel, est encore comme un miroir où se réfléchit l'idéal, et il inscrit à côté, ou plutôt au-dessus de l'imagination sensible, l'imagination intelligible, c'est-à-dire la faculté du poète et de l'artiste.

Les prédécesseurs de Socrate n'avaient pas oublié de compter la mémoire parmi les facultés de l'intelligence, comme le prouvent certains détails du système d'Héraclite, et l'anecdote de Simonide. Platon résume probablement leurs découvertes, encore peu profondes, par l'ingénieuse comparaison de tablettes enduites de cire, ou d'un livre dont les feuillets blancs sont prêts à recevoir des caractères. Aristote, allant au fond des choses, place l'antécédent de la mémoire dans l'imagination. Se souvenir, c'est voir dans une image, non une simple image, mais le portrait d'un objet antérieurement connu. Ou mieux, c'est rapporter l'image à l'objet, et le revoir en elle et par elle, après un temps écoulé. La notion de temps, présente à l'esprit, est la condition *sine qua non* de la mémoire. Les stoïciens insistent sur l'activité que l'âme déploie encore dans le souvenir, activité que l'école d'Alexandrie exagère au-delà de toute vraisemblance, tout en critiquant avec raison l'insoutenable hypothèse des empreintes.

La réminiscence est encore une sorte de mémoire. Selon Platon, c'est la faculté de rappeler les idées, un instant oubliées. Elle prend son point de départ dans une idée présente, et se fonde sur des rapports de ressemblance ou de différence. Aristote la définit identiquement, mais avec plus de précision, distingue deux sortes de rapports, les uns nécessaires, les autres habituels, et

discute toutes les questions de détail qu'elle soulève. Cette faculté, où l'on reconnait l'association des idées des modernes, n'avait pas encore été remarquée des prédécesseurs de Platon, et ne l'a plus été des successeurs d'Aristote.

Le raisonnement d'Anaxagore, l'opinion de Platon, d'Aristote, d'Épicure, de Plotin, ne sont qu'une même faculté, ayant pour matière les données des sens, pour but la connaissance approfondie des choses sensibles, et qu'on pourrait appeler l'induction. Suivant Anaxagore, elle s'applique aux phénomènes perçus par les sens, et, les analysant, s'efforce d'y découvrir l'essence des choses. Elle peut échouer; mais lorsqu'elle donne régulièrement le résultat cherché, ce résultat est certain, scientifique. Suivant Platon, elle est multiple, et comprend trois degrés : elle énumère les principales parties d'un objet; elle détermine un tout par ses éléments; elle définit une chose par ses différences. Elle peut conduire à la vérité, mais non à la certitude ; engendrer un art, mais non une science. Aristote change bien moins le fond que la forme des idées émises par le maitre. Épicure, distinguant entre les opinions fausses et les vraies, détermine avec précision le signe caractéristique des unes et des autres. La marque de la vérité, c'est l'attestation, ou la non-contestation de l'évidence; celle de l'erreur, la contestation ou la non-attestation de l'évidence. Plotin répète Platon mot à mot, mais en l'abrégeant.

L'intelligence d'Aristote, l'anticipation des épicuriens et des stoïciens, l'opinion de Proclus ne sont encore qu'une même faculté, dont l'objet est l'élément général engagé dans les choses sensibles, et qu'on pourrait appeler la généralisation. Suivant Aristote, cette faculté est en puissance l'élément général, ce qui la rend capable de le penser. Elle devient en acte ce même élément général,

et le pense, par son rapport aux images qui le contiennent, et qui, en se répétant, le mettent en relief. Les épicuriens et les stoïciens n'ajoutent rien à la théorie péripatéticienne, si ce n'est une énumération quelque peu arbitraire des diverses modifications que l'esprit peut faire subir aux données de la sensibilité. Suivant Proclus, ce n'est pas des choses particulières que l'esprit tire les universaux, bien qu'ils y soient enfermés; c'est de lui-même. Il conçoit les idées physiques par les idées psychiques, dont elles ne sont que d'imparfaites images.

Comment les pythagoriciens, comment les éléates, comment les atomistes ont conçu le raisonnement, c'est ce qu'on ne saurait dire. Sans pénétrer le moins du monde dans sa nature, Platon lui assigne pour condition certaines hypothèses, pour terme certaines conséquences, pour point d'appui certaines figures visibles. Aristote l'analyse profondément et complètement, mais au point de vue logique. Tout raisonnement est un syllogisme, c'est-à-dire se compose de deux propositions ayant un terme commun, c'est-à-dire est essentiellement constitué par la comparaison successive de deux termes différents avec un même troisième. Tout raisonnement suppose des principes antérieurement connus, et se rattache par là à la faculté de l'universel. Les épicuriens et les stoïciens acceptent la théorie d'Aristote, les uns en la simplifiant, les autres en la compliquant de subtilités et d'épines. Plotin voit dans le raisonnement la marque d'un esprit imparfait, qui ne trouve la vérité qu'après l'avoir laborieusement cherchée. Proclus s'accorde avec lui pour le rattacher à l'intelligence. Ce n'est pas dans les choses sensibles que le raisonnement recueille ses principes; il les puise à la source la plus haute.

Comment pensons-nous les idées? Platon répond : en nous-mêmes, où elles se réveillent, à l'occasion des contra-

dictions des choses sensibles, les souvenirs à demi-effacés d'une vie antérieure et toute céleste. En un mot, par réminiscence. Plotin et Proclus répondent : au sein de l'intelligence divine elle-même, vers laquelle nous nous convertissons, avec laquelle notre raison s'unit et se confond. En un mot, par contemplation.

Mais Platon n'avait rien mis au-dessus des idées, dans l'ordre de l'être, ni au-dessus de l'intelligence, dans l'ordre du connaître. Pour Plotin et pour Proclus, le bien n'est pas la première des idées, il dépasse infiniment toutes les idées; l'amour n'accompagne pas l'intelligence, il s'envole à des hauteurs où elle ne saurait jamais monter. Les idées sont encore multiples, et l'intelligence est encore logiquement distincte de l'intelligible; le bien, c'est l'un-en-soi, et l'amour, l'absorption complète et absolue de l'âme avec l'un-en-soi.

Pas un philosophe, dans l'antiquité, ne nomme la conscience, ni ne la décrit à part; presque tous la connaissent, les cyrénaïques, Aristote, les stoïciens, Plotin, Proclus. C'est que les anciens considèrent la conscience, non comme une faculté particulière, mais comme un attribut général de l'esprit humain. Si Aristippe et ses disciples la définissent d'une manière trop étroite : le pouvoir que nous avons de sentir le plaisir et la douleur, Aristote lui restitue son universalité, en constatant que nous avons également conscience de sentir, de penser, d'agir, d'être. Surtout, il démontre avec une rare exactitude que c'est le même sens qui, par le même acte, sent et sent qu'il sent; la même intelligence qui, par le même acte, pense et pense qu'elle pense. Les stoïciens expliquent cette identité de la conscience et de chacune de nos facultés intellectuelles par la nature même de la pensée. Comme la lumière ne rend les corps visibles qu'à la condition d'être visible elle-même et par elle-même, la pensée ne

nous montre les objets qu'à la condition de se montrer elle-même et par elle-même. Les alexandrins ajoutent un dernier trait à ce qu'on pourrait appeler la théorie antique de la conscience, en faisant remarquer qu'il n'appartient qu'à elle de fournir à l'être qui en est doué, homme ou Dieu, une connaissance constante, profonde et d'une absolue certitude.

Enfin, celui qu'on pourrait appeler le dernier des philosophes dans l'antiquité, Proclus reconnait à l'âme humaine le pouvoir de se replier sur elle-même, c'est-à-dire la réflexion, qui diffère de la conscience, tout en s'y appuyant.

Voilà, résumé aussi sommairement que possible, tout le travail de l'antiquité sur l'entendement humain. Voilà le legs des philosophes grecs aux psychologues modernes. Certes, il est considérable, et ce n'est pas pour moi un médiocre étonnement qu'on ait si souvent répété, avec l'approbation générale, que la science de l'homme, née d'hier, est encore aujourd'hui au berceau. C'est beaucoup de distraction ou d'ingratitude. Mais nous sommes ainsi faits; nous ressemblons tous « à ces enfants drus et forts d'un bon lait qu'ils ont sucé, qui battent leur nourrice. »

Si je ne craignais de répondre à une erreur par un paradoxe, je dirais qu'il n'y a guère de nouveau dans notre psychologie que le mot, et dans nos découvertes que la forme. Nos rationalistes ont-ils mieux connu, mieux décrit la raison que Platon, Plotin et Proclus? Il est permis d'en douter. Les idées innées ressemblent fort aux idées psychiques; la vision en Dieu a de frappants rapports avec la contemplation; et la théorie que les conceptions rationnelles ont leur invariable antécédent dans les perceptions sensibles, ne diffère pas essentiellement de la réminiscence, puisque nous ne nous souvenons de

l'idéal qu'au contact du réel. — Nos empiristes n'ont été ni plus complets qu'Aristote, ni plus clairvoyants qu'Épicure, ni plus constants que Zénon, que Chrysippe, dans l'apologie des sens, attaqués par les sceptiques modernes, comme ils l'avaient été par les anciens. Ils ont expliqué comme l'auteur du Περὶ ψυχῆς la formation des idées générales et des principes, et emprunté à l'Ὄργανον la théorie logique du raisonnement, sans songer seulement à la théorie psychologique de la même opération. — L'école écossaise n'a pas une découverte qui n'eût déjà été faite par l'antiquité. Dans la faculté de connaître les corps, Platon avait distingué la sensation de l'impression, et Plotin avait ajouté à la sensation proprement dite une sensation supérieure, qui n'est pas sans analogie avec la perception. Aristote avait établi que le toucher est le sens par excellence, et les qualités tangibles celles qui constituent essentiellement le corps. Il avait mis d'un côté le toucher et le goût, qui s'exercent directement à travers la chair, et de l'autre l'odorat, l'ouïe et la vue, qui s'exercent indirectement à travers un milieu. Il avait distingué les sensations propres et communes des sensations par accident, celles-ci tour à tour vraies ou fausses, celles-là invariablement vraies. Qu'a-t-il laissé à dire sur l'imagination, que les Écossais appellent la conception; sur la mémoire; sur la réminiscence, qu'ils appellent l'association des idées? etc., etc.

Mais il ne faut pas exagérer même la vérité.

L'antiquité a merveilleusement inspiré les temps modernes; mais ceux-ci ont ajouté à l'antiquité. S'ils ont emprunté des théories, ils en ont aussi inventé. Celles-là mêmes qu'ils ont empruntées, ils les ont renouvelées et pour ainsi dire marquées de leur sceau. Ainsi le voulait la nature de l'homme, « qui n'est produit que pour l'infinité ». Ainsi le voulait le progrès, qui est à la fois notre loi et

notre privilége. Étudier les théories de l'entendement humain dans l'ère chrétienne, les comparer à celles qui viennent d'être exposées, montrer comment l'esprit moderne transforme les éléments du passé, et en introduit de nouveaux dans ses nouvelles combinaisons, ce serait la suite naturelle, le complément nécessaire de ce livre; mais ce serait un nouveau livre. Il faut donc nous interdire ces intéressantes explorations: trop heureux, si nous devions seulement les ajourner, et s'il nous était permis de dire avec le poète latin : *Cras ingens iterabimus æquor !*

Une seule chose nous reste à faire : c'est de déterminer quelles sont, parmi les idées des anciens sur l'entendement humain, celles qui méritent de surnager, et qui devront prendre place dans la constitution définitive de la science. Nous nous bornerons aux principales et nous les rapporterons à un petit nombre de chefs.

LA MÉTHODE.

Il y a deux méthodes scientifiques, inverses l'une de l'autre: la synthèse, qui part des généralités pour descendre pas à pas aux derniers détails; l'analyse, qui part des détails pour monter de degré en degré jusqu'aux plus hautes généralités. L'analyse appliquée à l'âme, à l'entendement, c'est-à-dire l'observation, se divise et se subdivise encore. Il faut, en effet, distinguer l'observation interne et directe qui est le regard de l'âme sur elle-même, et l'observation externe et indirecte qui s'exerce tour à tour sur les organes, sur les objets, sur toute la nature vivante et animée. Or, ces procédés ont tous été pratiqués par les anciens, et ils sont tous excellents.

Je ne conteste pas la nécessité de l'analyse, mais j'affirme l'utilité de la synthèse. Il faut étudier d'abord les

manières d'être de l'âme et ses facultés particulières, pour pénétrer ensuite dans le mystère de sa nature : voilà qui est évident. La nature de l'âme une fois connue, il faut retourner avec de nouvelles lumières à ses facultés, à ses manières d'être : voilà qui est incontestable. C'est ainsi que, dans l'étude du Tout, il faut aller tour à tour du monde à Dieu, et de Dieu au monde, parce que le monde nous révèle Dieu, parce que Dieu nous explique le monde. C'est un cercle, je l'avoue, mais un cercle nécessaire, dont la raison d'être est tout à la fois dans notre misère et dans la nature des choses, et où nous tournons tous fatalement, les plus grands comme les plus petits.

Le premier procédé pour connaître l'âme, c'est d'observer l'âme. Mais il ne s'ensuit pas que ce soit le seul. L'âme est étroitement unie aux organes : il faut donc l'observer dans les organes; l'âme est sans cesse et de mille manières modifiée par les objets : il faut donc l'observer dans les objets; comme c'est l'âme qui fait penser l'homme, c'est encore elle qui fait sentir l'animal, vivre la plante, mouvoir tout ce qui est en mouvement : il faut donc l'observer dans l'animal, dans la plante, dans la nature tout entière.

Il faut observer l'âme dans les organes. En effet, quelqu'idée qu'on se fasse de la nature de l'âme et de ses destinées ultérieures, toujours est-il certain qu'actuellement elle forme avec le corps « un tout naturel ». Elle n'est pas sans le corps, et le corps est pour quelque chose dans chacun de ses états. Elle *pâtit*, mais cette *passion* lui vient du corps ; elle *agit*, mais cette *action* s'opère par le corps. L'observation exclusivement subjective ne saurait donc suffire. Comment, par cette seule observation, comprendriez-vous l'existence de l'âme, si le corps en est la condition? Comment sa passion, si le corps en est la cause? Comment son action, si le corps

en est l'instrument ? Je dirais bien volontiers de l'homme ce que Pascal dit du monde : les parties de l'homme, c'est-à-dire l'âme et le corps, « ont un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre, et sans le tout ».

Il faut observer l'âme dans les objets. En effet, l'âme se révèle par ses phénomènes, l'âme sentante par la sensation, l'âme pensante par la pensée ; mais croit-on sérieusement que la conscience suffise à nous faire connaître la sensation et la pensée ? La sensation et la pensée sont en nous, mais elles ont leur cause déterminante au-dehors, dans tel ou tel objet, et il est impossible de les comprendre sans tenir compte de la nature de cet objet. Je ne dirai pas, comme Aristote, qu'il faut étudier la sensation dans le sensible ; non, il faut étudier la sensation dans la sensation, et le sensible dans le sensible ; mais la sensation connue en elle-même, et le sensible en lui-même, il faut expliquer la première par le second, la vision par la couleur, l'audition par le son. Si Démocrite eût mieux connu les qualités des corps, se fût-il perdu dans l'arbitraire théorie des émanations et des images ? Si Aristote les eût moins bien connues, se fût-il si fort approché de la vérité dans son admirable théorie des sens ?

Il faut observer l'âme dans tous les êtres animés. En effet, l'homme est, comme on l'a dit si souvent, un microcosme ; son corps est le résumé de tous les corps, plus ce qui le fait humain ; son âme le résumé de toutes les âmes, plus ce qui la fait humaine. Mais il n'est pas toujours facile de distinguer dans l'homme ce qui est de l'homme, ce qui est de l'animal, ce qui est de la plante, ce qui est de toute substance où réside une force quelconque. Ces éléments se fondent en lui en une si profonde unité, les inférieurs y sont tellement modifiés par les

supérieurs, que ce n'est pas toujours assez de l'attention la plus soutenue, de l'analyse la plus pénétrante, pour les démêler, et faire à chacun sa part. Il faudrait pouvoir les isoler, et, ôtant à chaque élément ce qu'il emprunte de l'élément voisin, le réduire à sa pure essence. Cette séparation que nous ne pouvons faire en nous-mêmes, parce qu'elle est contre nature, nous la trouvons toute faite dans le monde, dans la hiérarchie des êtres, qui n'est que la hiérarchie des âmes. Qu'est-ce, en effet, que l'animal? La sensibilité séparée de la pensée. La plante? La vie séparée de la sensibilité. Telle autre substance, inorganique, mais non pas inerte? La force séparée de la vie. Nous avons donc, dans l'observation indirecte des *Règnes*, un moyen aussi sûr que facile de compléter, d'éclaircir, de redresser les résultats auxquels nous conduirait, réduite à elle-même, l'observation directe de notre âme et de nos facultés. Que penser du philosophe aveuglément exclusif qui s'interdit cette comparaison instructive et féconde, par un amour fanatique de la conscience et de la réflexion? Quoi! Condillac a inventé une statue pour étudier isolément les cinq sens, et, quand la Nature nous présente isolément les facultés de notre âme, nous fermerions les yeux à cette lumière! Nous ferions accueil à une fiction, et nous nous détournerions de la réalité!...

L'antiquité a donc eu mille fois raison d'accepter et de mettre en pratique tous ces procédés, sans exclusion d'un seul. Retrancher la synthèse au profit de l'analyse, l'observation indirecte des organes, des objets, des règnes, au profit de l'observation directe de l'âme par l'âme, c'est ressembler à un homme qui se retrancherait le bras gauche au profit du droit. Mais l'antiquité a eu un tort grave : elle n'a pas subordonné ces procédés, tous légitimes, selon leur importance différente. Elle a donné à la synthèse la première place, qui appartient à l'analyse.

Elle a observé l'âme trop souvent dans les organes, dans les objets, dans la nature, pas assez souvent en elle-même. La vraie méthode consiste à commencer par l'analyse et à finir par la synthèse; à étudier premièrement l'âme en elle-même, par la réflexion, et à donner ensuite pour auxiliaires à la psychologie l'anatomie, la physique et l'histoire naturelle. C'est beaucoup demander, mais peut-on trop demander, lorsqu'il s'agit de connaître celui qui « est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature » ?

L'AME.

Les anciens ont fait trois choses excellentes : ils ont bien défini l'âme, bien défini le corps, bien défini leur rapport.

Nous autres modernes, nous avons une malheureuse facilité à nous payer de mots. Quand nous avons démontré que l'âme est un *esprit*, nous croyons de bonne foi avoir dit ce qu'elle est, et nous avons dit seulement ce qu'elle n'est pas. L'âme est un esprit, cela signifie : l'âme n'est pas un corps. Or, il importe sans doute de distinguer ces deux principes; mais, cette distinction faite, la question de la nature de l'âme n'est pas plus résolue que ne le serait celle de la nature de Dieu, après qu'on aurait répondu que Dieu n'est pas le monde. La solution de l'antiquité est à la fois plus positive et plus profonde. L'âme, dans les êtres qui se meuvent, c'est la force motrice; dans les êtres qui vivent, c'est la force vitale; dans les êtres qui pensent, qui choisissent entre le bien et le mal, c'est la force intelligente et libre. En un mot, l'âme, c'est partout et toujours la force. Et, en effet, n'avons-nous pas conscience d'être une force? Ne nous sentons-nous pas essentiellement actifs; actifs dans les décisions de notre

volonté, actifs dans l'usage et la direction de nos facultés intellectuelles, actifs dans les mouvements imprimés aux organes, actifs dans les incessantes modifications produites tout autour de nous dans la Nature? Il est vrai que nous sommes passifs aussi. Mais d'abord, la *passion* n'est en nous qu'un état accidentel. Ensuite, la *passion* est encore la manière d'être d'une force. Il ne saurait y avoir de passion sans résistance. Le nageur qui s'abandonne au courant du fleuve, ne le sent pas; qu'il essaie de s'arrêter, de se tenir immobile, il en éprouvera toute la violence. De même, si je cède à tout venant comme une chose molle, je ne sentirai rien, je ne pâtirai pas plus que je n'agirai; il faut que je me raidisse, que j'oppose effort à effort, pour sentir l'action étrangère par la mienne, c'est-à-dire pour pâtir. Et voilà pourquoi les âmes grandes dans l'action connaissent seules les grandes joies et les grandes douleurs. Les âmes faibles, sans ressort, sentent faiblement, comme elles agissent faiblement.

Le corps est véritablement « une chose étendue », l'âme, véritablement « une chose qui pense ». Descartes n'en a pas moins mis la psychologie moderne dans une fausse route. On a été conduit par cette double définition à faire du corps et de l'âme deux substances ayant chacune leurs qualités essentielles, non-seulement distinctes et séparables, mais indépendantes, sans rapport naturel, bien plus, radicalement incompatibles. Et de là, le problème insoluble de la communication de l'âme et du corps. Mais ce problème est notre invention, et les anciens ne le connaissent pas. Ils ne confondent pas plus que nous le corps et l'âme, mais ils voient clairemnt entre le corps et l'âme un rapport essentiel. L'âme est à leur yeux une force, et comme toute force a sa fin en soi-même, une entéléchie, suivant la profonde expression d'Aristote. Le corps, lui, n'a rien de la force. C'est une

masse inerte. Ses parties sont disposées suivant un certain ordre, arrangées suivant un certain plan, en vue d'un certain résultat, qu'il n'a pas le pouvoir de produire. Habile au mouvement et à l'action, il en est incapable. Il n'est pas fait pour soi, mais pour autrui. Bref, c'est un moyen. Il est la *substance* où l'âme réside, l'organisation où elle trouve les instruments dont elle a besoin, le moyen dont elle se sert pour réaliser sa fin. Le corps et l'âme ne sont pas rapprochés fatalement dans une alliance contre nature, ils sont faits l'un pour l'autre, et ne se conçoivent pas l'un sans l'autre : car, qu'est-ce que le corps sans l'âme, ou l'âme sans le corps? Le navire sans le pilote ou le pilote sans le navire ; l'instrument sans l'ouvrier ou l'ouvrier sans l'instrument ; le moyen sans la fin ou la fin sans le moyen. L'homme n'est pas le discordant assemblage de deux natures sans point de contact possible ; il est l'harmonieux accord de deux principes qui s'appellent et se complètent, et où l'on voit encore briller l'éternelle Sagesse, qui brille partout.

Voilà ce que l'antiquité a bien compris. Cela ne veut pas dire qu'il y ait entre l'âme et le corps une constante et inaltérable harmonie. Cette harmonie essentielle est accidentellement troublée. Il arrive trop souvent que l'âme qui cherche dans le corps un secours, y rencontre un obstacle. Les anciens, Platon, Plotin, Proclus, ont insisté à l'excès sur ces luttes intestines. Mais cette apparente contradiction s'explique aisément, et si les anciens n'ont pas su trouver cette explication, du moins ils ont compris qu'elle existe.

Plotin considère le corps comme l'instrument nécessaire des facultés inférieures de notre entendement, et comme l'éternel obstacle des facultés transcendantes. Cette vue ne peut être acceptée par deux motifs. Il n'est pas prouvé que les facultés transcendantes s'exercent sans

instrument; il est incontestable que les facultés inférieures sont souvent empêchées par les organes.

Je dirais plus volontiers que le corps en général est l'instrument de l'âme en général; j'ajouterais qu'il en est l'imparfait instrument. Instrument de l'âme, le corps se plie à ses besoins, pour les satisfaire; à ses ordres, pour les exécuter; instrument imparfait, il satisfait mal les uns, exécute mal les autres. Cependant, l'âme veut agir, parce qu'elle est une force; atteindre sa fin, parce que cette fin est le vœu de sa nature. Elle s'irrite de l'impuissance et de l'incapacité du corps, qui résiste en quelque sorte par sa propre inertie, *rudis indigestaque moles!* De là, le désordre au-dedans de nous; de là, une guerre qui ne finit que pour recommencer. La paix intérieure n'est jamais qu'une trêve.

Voulez-vous une comparaison qui confirmera cette explication en l'éclaircissant? Il y a entre le corps et l'âme les mêmes rapports qu'entre le langage et la pensée. Certes, la pensée est distincte du langage; cependant que serait-elle sans le langage? Demandez à de Bonald. La pensée trouve dans le langage un secours nécessaire; n'y trouve-t-elle pas aussi un obstacle? Elle lui doit ses développements, ses progrès, ses découvertes; ne lui doit-elle pas aussi ses incertitudes, ses contradictions, ses erreurs? Il fait sa grandeur; ne fait-il pas ses misères?

L'INTELLIGENCE.

Les anciens ont été conduits par un progrès lent, et en quelque sorte nécessaire, à une division de l'intelligence, que quelques modernes ont reproduite, et que je crois très-solide à la fois et très-profonde.

Ils ont d'abord constaté la faculté qui, par les organes, nous met en relation avec les corps et la nature.

Puis, ils ont compris que l'âme qui reçoit par les sens, comme par des messagers, des nouvelles d'un monde inférieur, a en elle-même une puissance essentiellement active, qui s'exerce non plus au-dehors, mais au-dedans, non plus sur les objets extérieurs, mais sur les idées acquises, et ils ont ajouté le raisonnement à la sensibilité. Les philosophes de la première période se sont arrêtés à ce résultat. Platon, en un sens, ne l'a pas dépassé. Il ne connait qu'une distinction, qu'il reproduit sans cesse : celle de l'âme pensant par le corps, et de l'âme pensant par elle-même. Mais l'âme pensant par elle-même ne se borne pas, dans la doctrine platonicienne, à examiner, à élaborer les notions des corps et de leurs manières d'être : elle trouve en soi les souvenirs à demi-effacés d'un monde supérieur, connu autrefois dans une vie céleste, et se rappelle les idées. Eh quoi! concevoir le beau, le bien, l'être vraiment être, est-ce réellement penser par soi-même ? Si l'âme ne connait les corps qu'à la condition d'être en communication avec les corps, n'est-ce pas une nécessité qu'elle soit aussi en communication avec le beau, le bien, l'être vraiment être, pour les concevoir ? C'est ce que pensent les alexandrins, qui lui attribuent le triple pouvoir de connaître ce qui est au-dessous d'elle par le corps et les organes, ce qui est en elle par elle-même, ce qui est au-dessus d'elle par son rapport au divin.

Je le demande, cette division, fille du temps, comme la vérité, n'a-t-elle pas son fondement dans la nature des choses et de l'esprit humain ? Ne faut-il pas que l'homme sorte de lui-même pour connaître ce qui est hors de lui ? Et s'il est vrai qu'il soit placé à la limite des deux mondes, ne faut-il pas, pour les connaître, qu'il s'abaisse vers l'un, qu'il s'élève vers l'autre ? N'est-il pas bien naturel qu'il perçoive les corps par le corps, et qu'il conçoive le

divin par le divin? N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que nous atteste le clair témoignage de la conscience? Enfin, cette simple et lumineuse division n'embrasse-t-elle pas manifestement toutes les facultés intellectuelles, si nombreuses et si diverses qu'elles puissent être?

Loin de moi la pensée d'immoler les temps modernes à l'antiquité. Je reconnais ce qu'il y a d'excellent dans la division actuellement reçue de l'intelligence en trois facultés : les sens, la conscience et la raison. Mais cette division est incomplète, puisqu'elle omet toutes les opérations logiques; celle des anciens a l'avantage de représenter l'entendement humain tout entier. La division des psychologues contemporains est plutôt objective, contrairement à l'esprit de la philosophie moderne; celle des anciens est plutôt subjective. Enfin, la division moderne a un tort plus grave : elle assimile aux autres facultés intellectuelles la conscience, qui ne ressemble à aucune.

LES SENS.

Tous les philosophes de l'antiquité sont unanimes sur un point. La sensation proprement dite est un fait *sui generis*, voisin, mais parfaitement distinct du plaisir et de la douleur, même lorsque le plaisir et la douleur le compliquent en s'y mêlant; un fait dont le caractère essentiel est d'être représentatif; une connaissance, enfin. Impossible de connaître les corps autrement qu'en les sentant. La sensation peut bien ne pas être toute la connaissance sensible, elle en est le commencement nécessaire.

C'est là, selon moi, une incontestable vérité psychologique. J'en appelle à vos souvenirs, à votre conscience. On a mis sous vos yeux une feuille de papier blanc, on a

frappé à votre porte ; vous avez eu deux sensations, celle de la couleur, celle du son : avez-vous éprouvé quelque plaisir, quelque douleur ? Point de confusion, je vous prie. Certaines couleurs très-vives fatiguent l'œil, certains sons très-aigus *déchirent* l'oreille. Mais, dans ces cas particuliers, il y a deux sensations au lieu d'une, celle de l'organe blessé, et celle de l'œil voyant, ou de l'oreille entendant. La première seule est douloureuse, la seconde est indifférente. D'un autre côté, les sensations de son et de couleur sont comme les signes d'une langue que nous entendons plus ou moins. Elles provoquent en nous des idées, et ces idées, à leur tour, provoquent des sentiments. Ces sentiments sont ou agréables ou pénibles, mais ils diffèrent essentiellement des sensations qui les font naître. Voici une femme voilée de noir : je sympathise avec elle, et je ressens en la voyant de la tristesse, si je suis français, de la joie, si je suis chinois. Cependant, français ou chinois, j'éprouve la même sensation indifférente de couleur.

Les sensations du toucher ne sont pas moins distinctes du plaisir et de la douleur. L'objet essentiel du toucher me paraît être *ce qui résiste*. Un certain nombre de points résistants juxtaposés : voilà l'*étendue* et par suite la *figure*. La résistance plus ou moins grande : voilà la *dureté* et la *mollesse ;* par des angles ou par des plans : voilà le *rude* et le *poli ;* par telle ou telle température : voilà le *chaud* et le *froid*. Or, de toutes ces sensations, lesquelles semblent plus particulièrement se confondre avec le plaisir et la douleur ? Celles du chaud et du froid, qui ne s'y confondent pas.

La température de ma main est modérée, normale ; je touche un corps d'une température inférieure ou supérieure de deux ou trois degrés seulement ; j'ai, dans le premier cas, la sensation du froid, et, dans le second, celle du chaud : qu'on analyse sans parti pris ces deux

sensations, je m'assure qu'on n'y trouvera pas le moindre atome de plaisir ni de douleur.

Si la temperature de l'objet touché est extrême, je souffrirai; — oui, mais parce que l'organe sera blessé. On meurt quelquefois de froid, on meurt brûlé : preuve que l'excès du chaud et du froid porte le trouble, et jusqu'à la ruine dans notre organisation.

J'ai la main glacée; je me procure la sensation du chaud, et j'éprouve un plaisir; — mais ce plaisir n'est que la cessation de la douleur causée par l'extrême froid, et ne doit pas être confondu avec la sensation du chaud. Ou bien, j'ai la main brûlante; je me procure la sensation du froid, et j'éprouve un plaisir; — mais ce plaisir n'est que la cessation de la douleur causée par l'extrême chaud, et ne doit pas être confondue avec la sensation du froid.

Il n'est pas jusqu'aux sensations de l'odorat et du goût qui ne soient souvent indifférentes. Il y a des odeurs qui ne sont ni agréables ni pénibles, ni *bonnes* ni *mauvaises*. Il y a des odeurs qui, comme l'a remarqué Aristote, sont tantôt l'un, tantôt l'autre, selon les cas; ce qui prouve qu'elles ne sont ni l'un ni l'autre par elles-mêmes. Cela est également vrai des saveurs.

Donc, autre chose est le plaisir et la douleur, autre chose la sensation proprement dite. Cette vérité, établie par l'observation psychologique, paraît devoir se confirmer par l'observation physiologique. On savait que les fonctions de relation ont lieu par les nerfs en général, et que, entre les nerfs, les uns sont affectés au mouvement, les autres à la sensation. Des observations récentes, malheureusement trop rares, tendraient à établir que les nerfs sensitifs se subdivisent encore. Les nerfs des cinq sens seraient d'une nature spéciale, et impropre à toute autre sensation que celle du sens auquel ils appartiennent.

Il y a entre le plaisir et la douleur, d'une part, et la sensation, d'autre part, cette différence tout-à-fait capitale, que le plaisir et la douleur sont des affections purement subjectives, qui tournent et concentrent toute notre attention sur nous-mêmes, tandis que la sensation a un caractère éminemment objectif, et, tout en nous modifiant, nous représente, d'une manière peut-être inexplicable, la cause de notre modification. C'est là un fait. Dans la sensation, le sujet s'oublie; il est tout à l'objet; et ce qu'il nomme, quand il a recours au langage, ce n'est pas la modification qu'il éprouve, c'est la qualité qu'elle lui représente. Tel est le sens le plus ordinaire des mots: *étendue*, *figure*, *couleur*, *saveur*, *odeur*.

Chaque sensation est donc une représentation, c'est-à-dire la connaissance d'un corps ou de ses qualités. Et comment en serait-il autrement? Comment, si la sensation était affective, et n'était que cela, l'esprit pourrait-il, en s'appliquant à ce qui ne serait qu'un plaisir ou une douleur, percevoir, c'est-à-dire deviner les qualités des corps et de la matière? Je ne puis comprendre la théorie écossaise, car si la sensation n'est qu'une affection, la perception qui la suit est inexplicable, et si la sensation est une représentation, la perception est inutile.

Non que je ne sois tout prêt à admettre trois faits successifs, une impression, puis une sensation, puis une perception; mais j'entends les deux derniers à la manière de Plotin, qui pourrait bien être aussi celle de Kant. Pour moi, la sensation est proprement la représentation de tel ou tel corps, de telle ou telle qualité; et la perception n'est que l'éclaircissement, le commentaire de cette représentation. En sentant les corps, je les connais; en les percevant, je les comprends. Mais je ne pourrais finir par les comprendre, si je n'avais commencé par les connaître.

Lorsque l'on voit les alexandrins, surtout Proclus, ajouter à la Νόησις de Platon l'intelligence ou la contemplation, l'amour ou l'extase, on juge d'abord qu'ils multiplient les facultés sans nécessité. Mais la réflexion amène le doute, et, plus on y pense, plus on est tenté de modifier ce premier jugement.

Je sais et je déplore les excès du mysticisme; je ne suis pas extatique, ni tenté de le devenir; mais je ne puis m'empêcher de croire à une intervention de la sensibilité dans l'intuition du divin, quelle que soit la manière de cette intuition. On pourrait dire du sentiment et de la pensée ce que Platon a dit du plaisir et de la douleur : ils sont unis par une chaîne de fer et de diamant. Ces deux faits ne vont jamais l'un sans l'autre. Celui-ci mesure celui-là, et réciproquement. Si je considère un beau tableau, si j'assiste à une noble action, je pense et je suis ému tout ensemble; et mieux je comprends la beauté du tableau, la noblesse de l'action, plus mon émotion est vive et profonde. L'homme est ainsi fait. Comment donc pourrait-il avoir l'intuition du beau en soi, du bien en soi, du divin, sans admiration, sans amour, sans enthousiasme? — Il y a du vrai dans la théorie néo-platonicienne de l'extase.

Comment pensons-nous le divin? En nous-mêmes? Cela ne se peut. A part toutes métaphores, l'âme n'est pas plus divine qu'elle n'est corporelle, et, comme il faut un rapport entre elle et les corps, pour qu'elle perçoive les corps, il faut un rapport entre elle et Dieu, pour qu'elle conçoive Dieu. Quel est ce rapport, et comment s'établit-il?

Grande et redoutable question! Deux choses cependant

me paraissent évidentes : si les yeux ne se tournaient pas vers le soleil, et si le soleil ne nous envoyait pas ses rayons, il nous serait impossible de voir le soleil, ni de voir quoi que ce soit. De même, si notre âme ne se tournait pas vers Dieu, et si Dieu ne lui envoyait pas sa lumière, il nous serait impossible de comprendre le divin, ni de comprendre quoi que ce soit. Les objets de ce monde nous font lever les yeux de notre âme vers le ciel, et le ciel se dévoile à nos regards. Nous cherchons Dieu, et Dieu se manifeste. — Il y a du vrai dans la théorie néoplatonicienne de l'intelligence.

Dans cette révélation naturelle de Dieu à notre âme nous sommes entièrement passifs. Le sujet disparaît d'abord devant la grandeur de l'objet. Mais il reprend bientôt ses droits. Il veut se rendre compte du mystère qui s'est accompli en lui-même; il distingue le sentiment et la notion, analyse cette dernière et la transforme. De là, des idées claires, distinctes, scientifiques sur l'existence et la nature de Dieu. — Il y a du vrai dans la théorie néoplatonicienne de la raison.

LA CONSCIENCE.

A partir de Socrate, l'antiquité n'a pour ainsi dire pas cessé de travailler à la théorie de la conscience. Les cyrénaïques en constatent l'existence, Aristote en détermine la nature, Chrysippe en donne l'explication, Plotin en marque les caractères, enfin Proclus la distingue de la réflexion, qu'il met le premier en lumière. Or, cette théorie lentement élaborée n'est pas seulement complète, elle est la vérité même.

Personne ne conteste la réalité de la conscience; on accorde même généralement qu'elle est la source des connaissances les plus profondes et, sinon les plus cer-

taines, au moins les plus incontestables. Mais on doute qu'elle soit indivisiblement unie aux autres facultés de l'esprit. On y voit, au lieu de l'attribut universel de l'intelligence, une faculté spéciale, comme les sens, comme la raison. Toute la question est là.

Question de fait, et partant facile à résoudre. Avons-nous quelquefois conscience de penser, sans penser effectivement ? Cela n'est ni ne peut être. Pensons-nous quelquefois, sans avoir conscience de penser ? Si cela était possible, nous n'aurions aucun moyen de le savoir sûrement. Mais qu'est-ce qu'une pensée inconnue à elle-même ? Et quelle différence y a-t-il entre voir un corps sans le savoir, et ne pas voir ce corps ? Voit-il celui qui ne sait pas qu'il voit ? Et celui qui voit ne sait-il pas qu'il voit par cela seul qu'il voit ? Ce témoignage de la conscience sur la conscience est si clair, si positif, qu'on ne comprend pas sans peine la contradiction. Mais elle s'explique par une confusion, celle de la conscience et de la réflexion.

Selon moi, il y a dans notre âme trois facultés qui se suivent dans un ordre invariable, et ont entre elles les plus étroits rapports; c'est à savoir, 1°. la conscience, 2°. la mémoire, 3°. la réflexion. La première conduit à la seconde, car, ayant eu conscience de penser, il est tout simple que je me souvienne de ma pensée; la seconde à la troisième, car, me souvenant de ma pensée, il est tout simple que je l'examine, que je m'en rende compte, c'est-à-dire que je réfléchisse. De plus, ces trois facultés se rapportent également au *moi*, car on n'a conscience que de soi-même, on ne se souvient que des phénomènes de conscience, et on ne réfléchit que sur ses souvenirs.

Or, si on met de côté la faculté intermédiaire, pour comparer entre elles les deux facultés extrêmes, on verra qu'elles diffèrent profondément, et que tout ce qu'on a

coutume de dire de la conscience, faux de la conscience, est vrai de la réflexion. La conscience forme un tout indivisible avec chacune des facultés de notre entendement et de notre âme; la réflexion est distincte de ces facultés; elle en est séparable; elle manque aux animaux; et, si elle ne fait absolument défaut à aucun homme, chez beaucoup elle ne s'exerce qu'à de rares intervalles, pendant de courts moments. Nous sommes sans pouvoir sur la conscience; nous disposons librement de la réflexion. Sans la conscience, nous ne pourrions aucunement nous connaître; mais c'est à la réflexion que nous devons nos idées sur nous-mêmes, et la première de toutes, celle du moi. Enfin, la conscience n'est que la condition de l'observation interne, la réflexion en est l'instrument.

Bossuet avait entrevu l'importance de cette faculté trop négligée des philosophes anciens et des psychologues modernes, lorsque, dans le traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, il intitulait un paragraphe : « De la première cause des inventions, et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion. ».

Je n'ai pas la prétention d'avoir rappelé, dans les pages qui précèdent, tous les résultats solides transmis par les anciens aux modernes. Forcé de me restreindre, j'ai passé sous silence ceux qui sont généralement bien appréciés, pour insister de préférence sur certaines vues qui m'ont semblé ou trop oubliées, ou trop dédaignées de nos jours.

Je termine donc enfin ces études que j'aurais tant aimé de faire plus courtes,

> Namque oblita modi millesima pagina surgit,
> .... et crescit multa damnosa papyro!

Mais je n'ai pas eu l'art d'être clair en moins de mots, ni

complet en moins de pages; et j'ai voulu, par-dessus toutes choses, être clair en un sujet souvent obscur, et complet sur une question dont personne n'a encore tracé l'histoire les textes à la main.

Sic ingens rerum numerus jubet, atque operum lex!

Tel qu'il est, je mettrais ce livre avec confiance sous les yeux de mes juges, si le zèle pouvait tenir lieu d'érudition, et la bonne foi suppléer le talent. J'ai, du moins, conscience d'avoir fait tous mes efforts pour laisser leur physionomie à des idées écloses si loin de nous, et, par conséquent, si différentes des nôtres; pour conserver la forme avec le fond; pour éviter enfin ce reproche d'un spartiate à un maladroit orateur : « O estrangier, tu dis ce qu'il fault aultrement qu'il ne fault! »

TABLE.

LIVRE TROISIÈME.

Caen, typ. de A. Hardel.

